الفلسفة

المدخل إلى الفلسفة

أزفلد كولبه

ترجمة: د. أبو العلا عفيفي





المدخل إلى الفلسفة

هذا مدخل فريد إلى الفلسفة، قد جمع ـ على صغر حجمه ـ عدة مميزات يندر اجتماعها في مدخل آخر إلى الفلسفة؛ فقد سعى مؤلفه لعرض شامل وتحليل عميق لتعريفات الفلسفة وتصنيفات علومها، والتطور التاريخي لكل علم من العلوم الفلسفية العامة والخاصة، وبسط للمذاهب الفلسفية في كل نوع من أنواعها، ثم كلمة عامة عن المشكلة الفلسفية والغاية من العلم الفلسفي.

وقد قام الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي بتعريبه والتعليق عليه وإيضاح غامضه وبسط ما أوجزه مؤلفه.

الثمن: ١٤ دولارا
أو ما يعادلها

ISBN 978-977-6539-09-9
9 789776 539099



info@aalamaladab.com

المدخل إلى الفلسفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الفلسفة

المدخل إلى الفلسفة

أزفلد كولبه

ترجمة: د. أبو العلا عفيفي





الكتـــاب: المدخل إلى الفلسفة
المؤلــف: ازفلد كولبه
المترجم: د. ابو العلا عفيفي

عدد الصفحات: ٣٥٢ صفحة
سنة الطباعــة: ٢٠١٦م
بلــد الطباعــة: بيروت/ لبنان
الطبعــــــــة: الأولى

عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع

مؤسسة عربية تعتني بنشر النصوص المترجمة والعربية
في مجالات الثقافة العامة والأدب والعلوم الإنسانية



هاتف: 00201099938159
بريد إلكتروني: info@aalamaladab.com
القاهرة - جمهورية مصر العربية

Title: Introduction to philosophy
Editor: Oswald Külpe
Translator: Abu al-'Ala 'Afifi

Pages: 352
Year: 2016
Printed in: Beirut, Lebanon
Edition: 1

الفهرسة أثناء النشر - إعداد إدارة الشئون الفنية / دار الكتب المصرية

كولبه/ ازفلد
المدخل إلى الفلسفة / تأليف: ازفلد كولبه، ترجمة: ابو العلا عفيفي
القاهرة: عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، ٢٠١٥م
٣٥٢ ص، ١٧×٢٤سم
١- الفلسفة   أ- عفيفي، ابو العلا (مترجم)   ب- العنوان
رقم الإيداع: ٢٠١٥/١٩٤٧٢

ISBN: 978-977-6539-09-9





المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

هُوَ الْحَقُّ: وَبِهُدَاهُ يَهْتَدِي طَالِبُ الْحَقِّ

كَلِمَةُ الْمُعَرِّبِ

(١) وُلد أُزڤلد كُولپه في كانداو بمقاطعة كوزلاند بألمانيا سنة (١٨٦٢م)، وفي سنٍّ مبكرة عُيِّن مساعدًا في معهد ڤنت لعلم النفس بليبزج، وظلَّ في هذه الوظيفة سبع سنين، أي: من سنة (١٨٨٧م) إلىٰ سنة (١٨٩٤م)، وفي هذا المعهد العظيم الذي كان له أكبر الأثر في نشأة علم النفس التجريبي وقيامه علىٰ أسس علمية صحيحة، أُشْرِبَ كُولپه حب البحث السيكولوجي العلمي، وفي هذا المعهد تخرج علىٰ الأستاذ ڤنت في المنهج والمنزع، كما تخرج فيه أعلام علم النفس التجريبي من الأمريكيين أمثال: استانلي هول، وكانيل.

وفي سن الثانية والثلاثين -أي: في سنة (١٨٩٤م)- عُيِّن كُولپه أستاذًا في ڤُرتسبورغ (Würzburg)، ثم أستاذًا بجامعة بون سنة (١٩٠٩م)، ثُم أستاذًا بجامعة ميونخ سنة (١٩١٣م)، وتُوفي في ميونخ سنة (١٩١٥م) عن ثلاث وخمسين سنة.

وكما أسَّس تلامذة ڤنت الأمريكان معامل علم النفس بجامعتي جون هبكنز وبنسلفانيا بأمريكا علىٰ مثال معمل أستاذهم الألماني، كذلك أسس كُولپه في ألمانيا مدرسة ڤُرتسبورغ التي كان لها طابع خاص لا يميزها عن المدارس الأمريكية فحسب، بل وعن المدارس الألمانية المعاصرة أيضًا؛ فإنَّه بينما عُنيت مدرسة ڤنت بدراسة سيكولوجيا العقل من حيث هو عقل إنساني عام، وبكشف القوانين التي تخضع لها ظواهر الحياة العقلية، عُنيت المدارس الأمريكية ببحث سيكولوجيا الأفراد وكشف الخصائص والمميزات والمواهب وضروب الشذوذ المختلفة التي تتجلىٰ في

سلوك الفرد من حيث هو فرد، وعَنيت مدرسة ڤُرتسبورغ -تحت إشراف كُولپه- بالتحليل التجريبي لعمليات النفس الفكرية والإرادية، متخذة طريقة التأمل الباطني أساسًا لدراستها، وقد أصبحت طريقة التأمل الباطني -التي لم تتجاوز عند ڤُنت مجرد وصف للأحداث النفسية بعد تجريبها- في نظر كُولپه ومدرسة ڤُرتسبورغ، منهجًا دقيقًا للبحث السيكولوجي يُمكِّن المتأمل من دراسة عمليات النفس الراقية المعقدة دراسة تحليلة تفصيلية كما لو كان يراها خلال عدسة المِجْهر (الميكروسكوب)، فقد قام رجال هذه المدرسة بعمل التجارب النفسية وتكرارها، وتقسيم التجربة الواحدة إلىٰ عناصر، ثم وصف هذه العناصر كل منها علىٰ حِدة، ثم وصف التجربة في صورتها العامة، وحصلوا بذلك علىٰ نتائج لم يسبقهم إليها سابق في ميدان البحث النفسي، وكان من أشهر رجال مدرسة ڤُرتسبورغ ماربه (Marbe) الذي خلَف أستاذه في رياسة المدرسة، ووات (Watt)، وآخ (Ach)، ومِسَّر (Messer)، وبولر (Bühler)، وبهذا الأخير انهىٰ تاريخ المدرسة.

(٢) ولم يكن مجهود كُولپه قاصرًا علىٰ ميدان علم النفس الذي ألَّف فيه[1] ونقد غيره من المؤلفين، ووجَّه فيه تلامذته، بل ساهم بنصيب غير قليل في الحركة الفلسفية التي كانت سائدة في عصره، فألَّف في المشكلة الفلسفية التي شغلت أذهان المفكرين في ذلك الوقت -وهي مشكلة «الحقيقة الواقعية»- كتابه «التحقق» *(Die Realisierung)* الذي طُبع الجزء الأول منه في حياته، ثُم طُبع بأكمله بعد وفاته، وفي هذا الكتاب يعرض كُولپه للمشاكل الفلسفية في أخصِّ نواحيها، ما اتصل منها بمباحث الوجود، وما اتصل بنظريات المعرفة الإنسانية وبالمنطق، فنراه يحدد معنىٰ «الحقيقة الواقعية» ويبحث بالتفصيل الأسباب التي تدعو إلىٰ القول بالمذهب الواقعي، كما نراه يدرس السبل المختلفة التي يرىٰ أنَّها توصل إلىٰ القول بوجود الحقائق الواقعية، ويرد ردًّا قويًّا مفحمًا علىٰ المخالفين من أصحاب المذاهب الأخرىٰ، أما «نظرية المعرفة» عنده فتنحصر في البحث في الذات المدرِكة، و«الموضوع» المدرَك[2].

---

(١) له كتاب أصول علم النفس (١٨٩٣م): (Grundriss der Psychologie).

(٢) ولكُولپه في الفلسفة غير هذا الكتاب كتاب «الفلسفة المعاصرة»، الطبعة السابعة سنة (١٩٢٠م).

(٣) ولكُولپه نوع ثالث من المجهود العلمي: وهو مجهود الأستاذ الذي درَّس الفلسفة وخَبَرَ تلاميذها، وأدرك حاجاتهم وصعوباتهم، أرشدته تجاربه -وهو يقوم بتدريس الفلسفة- إلىٰ ضرورة وضع كتابٍ شاملٍ يرجع إليه طلاب هذه المادة، وينظرون من خلاله إلىٰ ميادينها الفسيحة، كما يُمكن أن يرجع إليه القارئ العام؛ ليقف علىٰ أقوال الفلاسفة وأساليب تفكيرهم، ويدرك معنىٰ الفلسفة والأهداف التي ترمي إليها وينظر من خلالها إلىٰ تاريخ التفكير البشري وتطوره.

وقد توَّج كُولپه الأستاذُ مجهودَه الفلسفي في هذه الناحية بتأليفه المقدمة الفلسفية الرائعة التي ننشرها اليوم ونتقدم بها إلىٰ قراء العربية تحت عنوان «**المدخل إلىٰ الفلسفة**»[١].

ناقش كُولپه في **الفصل الأول** من مقدمته الغايات المختلفة التي توخَّاها كُتَّاب مقدمات الفلسفة من قبله، وعَرَض لها بالنقد والتحليل، ثم حدد نوع المقدمة الذي يرتضيه والذي يأمل أن تأتي مقدمته محققة لغايته منه.

والحقُّ أنَّ هذه المقدمة فريدة في بابها، تمتاز بميزات لا تجتمع علىٰ الإطلاق في مقدمة أخرىٰ من مقدمات الفلسفة التي أعرفها، ففيها عرْضٌ شامل لتعريفات الفلسفة وتصنيفات علومها، وتحليل عميق للتطور التاريخي لكل علم من العلوم الفلسفية العامة والخاصة، وبسطٌ للمذاهب الفلسفية في كل نوع من أنواعها، ثم كلمة عامة عن المشكلة الفلسفية والغاية من العلم الفلسفي، وفيها يبدو المؤلف في صورة الأستاذ الثَّبت الواثق بنفسه المسيطر علىٰ مادته، كما يبدو في صورة المفكر المستقل غير المتحيز، الناقد المعارض لبعض الآراء، المناصر المدافع عن البعض الآخر، ويُخطئ من يعتقد أن مقدمة كُولپه كتاب أولي بسيط في مبادئ الفلسفة، أو تعريف عام بالمشكلة الفلسفية وأساليب التفكير الفلسفي، هي مرجع شامل جامع للعلوم الفلسفية العامة والخاصة مُعالَجةً من ناحيتها التاريخية والمذهبية.

---

(١) *(Einleitung in die Philosophie)*: نُشر لأول مرة سنة (١٨٩٥م) ثم كمله أوغست مِسَّر تلميذ المؤلف سنة (١٩٢٨م) في الطبعة الحادية عشرة، وقد تُرجم إلىٰ الإنجليزية سنة (١٨٩٧م)، ترجمه الأستاذان بلسبري وتتشز (العالم النفسي الكبير وأحد تلامذة فنت)، وأُعيد طبعه إحدىٰ عشرة مرة آخرها سنة (١٩٢٧م).

كل هذه صفات أغرتني بترجمة الكتاب إلىٰ اللغة العربية، ولاسيما وأنَّني شعرت بالفراغ الواسع الذي يحتمل أن يشغله في محيطنا الثقافي العام، وفي محيط طلاب الفلسفة بوجه خاصٍّ.

(٤) وإنَّ كتابًا لا تتجاوز صفحاته المائتين والخمسين، يطمح مؤلفه أن يجعل منه معرضًا عامًا لجميع فروع الفلسفة ومذاهبها وتاريخها؛ لمقضيٌّ عليه بالإيجاز والتركيز، بل وبالغموض أحيانًا، وهذه صعوبات لمستها في الأصل، وعانيت من أجلها نصبًا غير قليل، فحاولت في كثير من المواطن بسطَ ما أوجزه المؤلف وإيضاحَ ما أبهم، ووضعت ذلك في التعليقات التي ذيلت بها صفحات الترجمة، ولو وفَّيت الكتاب حقَّه من الشرح والتعليق لأربَىٰ علىٰ ضعف حجمه الأصلي، ولهذا لم ألجأ إلىٰ وضع الهوامش إلا عند الضرورة القصوىٰ.

هذا؛ وقد التزمت في نقل الكتاب حرفية الترجمة والمحافظة علىٰ الأصل بقدر ما تسمح به طبيعة فن الترجمة المضني، فظهر -لسوء الحظ في الصورة المنقولة- كلُّ ما هو ظاهر وبارز في الأصل من تركيز وتعقيد وغموض أحيانًا، وبُعْدٍ عن الأساليب البيانية الواضحة، وإنَّني إذ أتقدم إلىٰ القراء بالمعذرة عن كل هذه العيوب، أطلب إليهم الوقوف طويلًا عند العبارات المستغلقة وقراءتها المرة بعد المرة، حتىٰ تتضح لهم معانيها.

وفي الكتاب نقص ظاهر يبدو لكل من له إلمامٌ بالفلسفة وتاريخها، ولكنه نقص لا يُؤاخذ به المؤلف، وإن أوخذ به المُعرِّب، ذلك أنَّه يقف بتاريخ الفلسفة ومذاهبها عند سنة ١٩١٥، وهي السنة التي تُوفي فيها المؤلف، أو سنة ١٩٢٨، وهي السنة التي ظهرت فيها الطبعة الحادية عشرة الألمانية، بتكملة مِسَّر، فهو لا يحتوي إلَّا القليل من فلسفة المعاصرين التي ظهرت خلال العقود الثلاثة الأولىٰ من هذا القرن، كما أنَّه ليس فيه أثر لأحدث التطورات العلمية الهامة التي ظهرت -في هذه الفترة نفسها- في علوم النفس والأخلاق والمنطق والاجتماع، ولكنَّ الكتابة في هذه العلوم علىٰ نمط كُولپه وروح أسلوبه جديرة بأن يخصص لها مجلد مستقل؛ لهذا قنعت بإخراج الكتاب علىٰ ما هو عليه، بدلًا من أن أذيله بتكملة لا توفِّي موضوعاتها حقها.

أما من ناحية «الفلسفة العامة» ومذاهبها، فربما سدَّ بعض هذا النقص فيها كتاب

«فلسفة المحدثين والمعاصرين» الذي نشرته بالعربية سنة ١٩٣٦ نقلًا عن أصله الإنجليزي للأستاذ أ. ولف، فمن الكتابين معًا تتألَّف وحدة فلسفية كاملة، وأما النواحي الفلسفية الباقية؛ فعلَّنا نُوفَّق إلىٰ الكتابة أو الترجمة فيها في فرصة أخرىٰ.

وحرصًا علىٰ تمام الانتفاع بالكتاب وبغيره من الكتب الفلسفية المشابهة له في مادته: ألحقته بثبتٍ مُفصَّلٍ للمصطلحات العلمية الواردة فيه، (المصطلحات الإنجليزية التي استعملت في الترجمة الإنجليزية، لا المصطلحات الألمانية التي استعملها المؤلف)، ومرادفاتها العربية، وكنت أشد ما أكون رغبة في الانتفاع بالمصطلحات العربية القديمة كلما وجدت إلىٰ ذلك سبيلًا، فإذا تعذَّر استعمال المصطلح العربي القديم، أو لم يُوجد؛ وضعت مصطلحًا جديدًا يعبر عن المعنىٰ المراد.

أما المراجع العامة التي ذكرها المؤلف عقب كل فصل من فصول الكتاب؛ فلم أرَ ضرورة إلىٰ ذكرها في الترجمة، ولذلك أغفلتها، ولم أذكر من المراجع إلَّا ما ورد في صلب الكتاب، وكانت له صلة وثيقة بموضوعه.

هذا؛ وإنِّي أتقدم بخالص الشكر إلىٰ «لجنة التأليف والترجمة والنشر»، وعلىٰ رأسها الأستاذ أحمد أمين بك الذي كان له الفضل في ظهور هذا الكتاب في السلسلة الفلسفية التي تُعنىٰ اللجنة بنشرها، كما أنَّني مدين بالشكر أيضًا لحضرات زملائي الذين كان لمناقشتي معهم في بعض عبارات الكتاب ومصطلحاته فضلٌ في إيضاحها وتقريرها.

أبو العلا عفيفي

الإسكندرية، ١٨ ربيع الأول سنة (١٣٦١ هـ)/ ٤ أبريل سنة (١٩٤٢م)

مُقَدِّمَةُ الْمُؤَلِّفِ

حملني علىٰ تأليف هذا الكتاب ما أحسست به من فراغ أثناء قيامي بمهمة تدريس الفلسفة، ولكنَّني قصدت فيما قصدت إليه من تأليفه أن أساهم بما فيه من مجهود متواضع في البناء الفلسفي في عصرنا الحاضر، وقد حاولت أن أضع بين يدي القارئ دليلًا تامًا في الفلسفة في ماضيها وحاضرها، ولكنَّه -مع تمامه- دليل أولي بسيط خاطبت به المبتدئين، وتحقيقًا لهذه الغاية أدخلت فيه كثيرًا من المسائل والمناقشات التي كانت -إلىٰ عهدي- قاصرة علىٰ الموسوعات (دوائر المعارف) الفلسفية.

ولكنني من ناحية أخرىٰ حاولت -تارة بالتحليل النقدي للمشكلات الفلسفية، وطورًا بالنظر إلىٰ الغاية من الفلسفة ومسائلها نظرة وضعية (Positive)- أن أنمّي روح البحث العلمي في الميدان الفلسفي، أو علىٰ الأقل أشجع علىٰ بثِّ هذه الروح.

وإنَّني آمل أن يرىٰ القارئ أنَّني عالجت المذاهب الفلسفية المختلفة، والنظريات المتباينة التي قال بها كل فيلسوف قديم أو حديث، معالجة بعيدة عن روح التحيُّز، وأنَّني منحتها جميعًا قدرًا متساويًا من العناية والدرس، كما أرجو أن يدرك القارئ الأسباب والأدلة التي بنيت عليها تقديري لهذه النظريات.

علىٰ أنَّني مقتنع تمام الاقتناع بأن علمي المحدود بالمادة التي أكتب فيها، واستحالة تحرري تمامًا من كل تأثر شخصي في تفسيري لمشاكل الفلسفة، وفيما وقع عليه اختياري منها، قد وضعا عقبة كئودًا في سبيلي، وحَالَا دون تحقيق المثال الأعلىٰ الذي كنت أطمح إلىٰ الوصول إليه عندما بدأت مهمتي.

وقد كان الواجب أن أُوجز، وأن اختصر ولكنَّني وجدت الاستجابة لهذا الواجب مهمة شاقة حقًّا، علىٰ الرغم من أنَّني ضحيت بالكثير من المادة من أجل المحافظة علىٰ هذا المبدأ، وللقارئ -لا لي- أن يحكم علىٰ توفيقي في كل حالة حاولت فيها الإبقاء علىٰ الأهم وترك ما هو أقل منه أهمية.

ولم يكن اختيار المراجع لتوضيح مسائل كل فصل من فصول الكتاب بالأمر الهين؛ لذلك اقتصرت علىٰ ذكر ما هو أوفق في نظري لمشروع الكتاب في جملته.

هذا؛ وإنَّني أخاطب بهذا الكتاب جمهورًا أوسع من جمهور طلبة الفلسفة؛ لذلك أتقدم بالشكر سلفًا لكل مَن يتفضل بإبداء أيٍّ ملاحظة أو اقتراح -سواء أكان طالبَ فلسفةٍ أو قارئًا عامًّا- علَّني أنتفع بهذه الاقتراحات في إعداد الكتاب لطبعة أخرىٰ.

أُزڤلِد كُولپه

ڤُرتسبورغ، في يونيه سنة (١٨٩٥م)

الفصل الأول

الغاية من وضع مقدمة في الفلسفة

(١) شعر الناس في الماضي بالحاجة إلىٰ مُقدمة في الفلسفة، ودليل ذلك ما نعرفه عن المحاضرات التي نُظِّمت، والكتب التي أُلِّفت في هذا الموضوع، ولا يزال الناس يشعرون بنفس هذه الحاجة اليوم بدليل ما نراه من إعلان أغلب الجامعات عن دروس يُلقيها الأساتذة في مُقدمات الفلسفة، ولكن تندر في الوقت الحاضر ندرة غريبة الكتبُ التي يُمكن للطالب الاستفادة منها إلىٰ جانب ما يتلقاه من دروس الفلسفة، سواء في ذلك الموجز السهل، أو المطول العميق، فليس لدينا من الكتب مثلًا ما يُمكن مقارنته من ناحية قيمته العلمية بكتاب يوهان جورج ڤالتش، المسمىٰ بـ«**المدخل إلىٰ الفلسفة**» سنة (١٧٢٧م)، وهو الكتاب الذي شرح في ثلاثة أجزاء الفلسفةَ ونظرياتها بوجه عام، والعلوم الفلسفية الخاصة، ودقائق هذه العلوم، كما عالج في شيء من التفصيل الناحية التاريخية من الفلسفة، وعدَّد الكثير من مراجعها، ففي هذا الكتاب صورة شاملة مُفصَّلة لا عن حالة التفكير الفلسفي في أزمنة معينة فحسب، بل عن تاريخ الفلسفة في جميع أدوارها، بالرغم ممَّا وقع لمؤلفه من قضايا تاريخية غريبة وخاطئة أحيانًا.

(٢) غير أنَّ مقدمات الفلسفة لم تُكتب كلها علىٰ هذا النحو؛ فإنَّنا نجد أنَّ الغاية واحدة، ولكن، لاختلاف الكُتَّاب في تصورها؛ يُعالجونها من طريقين مختلفين اختلافًا جوهريًّا، فطائفة ينزلون بقرَّائهم إلىٰ ميدان الفلسفة، فيذكرون لهم مسائلها الأساسية، ويُشيرون إلىٰ طُرق حلها علىٰ نحو ما فعل سوابيدس (Suabediss) في مقدمته التي ألَّفها سنة ١٨٢٧، حيث صرَّح بأنَّ المقدمة إلىٰ الفلسفة ينبغي أن تُرشد القارئ إلىٰ الطريق التي تُمكنه من الوصول بنفسه إلىٰ الفلسفة، وأنَّ المقدمة ينبغي «ألَّا

تكون فلسفة بحتة -ما بعد الطبيعة- ولا موسوعة للعلوم الفلسفية، ولا مختصرًا لتاريخ الفلسفة، ولا نقدًا لمذاهبها»، بل يجب أن تفسر لنا ماهية الفلسفة والغاية من التفكير الفلسفي.

وينزع هذا المنزع أيضًا سيمون أرهات (S. Erhardt) في مُؤلَّفِه النفيس *Einleitung in das Studium der gesammetm philosophie* (سنة ١٨٢٤)؛ فإنَّ هذا الكتاب الواضح المنظم جدير بأن تكون له مكانة إلىٰ جانب كتاب هربارت الذي هو أعظم منه شهرة («مقدمات هربارت في الفلسفة» الطبعة الرابعة سنة ١٨٣٧)، وهو ينقسم إلىٰ تسعة أقسام، ويبحث في معنىٰ الفلسفة وموضوعها والغاية منها، ويذكر أقسام الفلسفة ومصادرها، وما يُستعان بهذه المصادر علىٰ دراستها، كما يذكر شروطها النفسية (أعني: المزاج الفلسفي)، وصِلة الفلسفة بالعلوم التجريبية والوضعية، والمشاكل التي تعرض الفلسفة لحلِّها، ثم تاريخ الفلسفة، أمَّا وجهة نظر الكاتب العامة؛ فهي وجهة نظر شلنج (Schelling) في فلسفته الذاتية "Identity philosophy".

(٣) ومن هذا النوع من المقدمات أيضًا كتاب هربارت الذي أسلفنا ذكره؛ فإنَّ مُؤلِّفَه يسلك فيه من أوله إلىٰ آخره مسلكَ تقرير المسائل وتقعيد القواعد، وغايته الوصول بالقارئ إلىٰ فهم فلسفته والتسليم بها، تلك الفلسفة التي يشرح فيها -في ضوء نظريته الخاصة- المسائل الأساسية في المنطق، وما بعد الطبيعة، وما يسميه الفلسفة العملية (أو علم الجمال)، فلا يعلم القارئ لهذا الكتاب شيئًا عن الآراء الفلسفية الأخرىٰ إلَّا بطريق العرَض عندما يتصدَّىٰ المؤلف لنقد مذهب يتنافىٰ مع مذهبه الخاص، ولا يدرك شيئًا من التطور الحقيقي للأفكار والمعتقدات الفلسفية.

وعلىٰ هذا؛ فللكتاب قيمة من حيث هو مصدر يستمد منه العلم بفلسفة هربارت الخاصة، ولكنَّه لا يُعتبر بأي معنىٰ من المعاني مقدمة للفلسفة من حيث هي علم له وجود قائم بالفعل، وقد ظهر أخيرًا في هذا الموضوع كتاب لبولصن (F. Paulsen)، (الطبعة الثالثة سنة ١٨٩٥م) نستطيع أن نعتبره في جملته من هذه الطائفة من المقدمات، نعم إنَّ بولصن قد عني أكثر من هربارت بتاريخ الفلسفة، ولكنَّه يختلف

عنه كثيرًا في أنَّه أقل منه ذكرًا لنظرياته الفلسفية الخاصة أو الدفاع عنها، غير أنَّ قصْره همه علىٰ مسائل ما بعد الطبيعة، والمعرفة والأخلاق -وحتىٰ هذه الأخيرة لا يُنزلها إلَّا منزلة ثانوية- يدل علىٰ أنه لم يقصد إلىٰ بحث عام في الفلسفة كما هي معروفة، وإن كان يستخدم كل ما لديه من الأساليب البليغة الجذابة في الدفاع عن نظرية جديدة في طبيعة العالم تكون خالية من التناقض.

(٤) وأما النوع الثاني من المقدمات الفلسفية، فتمتاز بأن مُؤلِّفيها يرغبون في أن يتخطوا الحدود الضيقة للآراء الشخصية، ويضعون أمام القارئ صورة مجملة سريعة للفلسفة برمتها، ماضيها وحاضرها، وهذه غاية لا تتحقق إلَّا بذكر نصوص تاريخية عديدة ومراجع غزيرة مستوفاة، ومن هذا القبيل كتاب برَيْجِلب (Briegleb)، (١٧٨٩م)، وإن لم يُصِب من التوفيق مثل ما أصاب كتاب ڤالتش؛ فإنَّ تعليقات بريجلب التاريخية خطأ في أغلبها، وفي أحسن حالاتها سطحية، في حين أنَّ ثبت المراجع الذي وضعه المؤلف في آخر الكتاب - بالإضافة إلىٰ أنَّه أوسع ممَّا يتناوله صلب الكتاب - ليس أكثر من طائفة من العناوين لا يتبين فيها غرض ولا نظام. وأقرب منه إلىٰ تصور مقدمة في الفلسفة تصورًا معقولًا هايدنريخ (Heydenreich) في كتابه «مدخل عام إلىٰ دراسة الفلسفة» (١٧٩٣م)، وقد كان هذا الكاتب من أتباع كَنت، يقتبس كثيرًا من مؤلفات أستاذه كما يقتبس من كتاب «مبادئ الفلسفة» لرينهولد (Reinhold).

يبتدئ هايدنريخ كتابه بتعريف الفلسفة، ثُم يُفرِّع عنه مذهبًا فلسفيًّا مُفصَّلًا، ثم يصف الغاية القصوىٰ من الفلسفة في جملتها، ويختم الكتاب بذكر بعض القواعد النافعة في دراسة هذه المادة، وفي الكتاب إشارات قيمة إلىٰ مراجع في الفلسفة الحديثة يذكرها المؤلف حسبما يقتضيه المقام، ولكنَّه يكاد يخلو تمامًا من كلِّ اتجاه تاريخي، وعلىٰ العكس منه مقدمة ريخلن ملدغ (Reichlin-Meldegg)، (١٨٧٠م)؛ فإنَّ فيها تحليلًا نقديًّا لتاريخ الفلسفة، ولكنَّها لا تتعرَّض للنظر في مجال البحث الفلسفي، ولا حال الفلسفة في عصر المؤلف.

وإذا ما وصلنا إلىٰ السنوات الأخيرة وجدنا كتابًا واحدًا من هذا النوع الثاني -أعني: المقدمات الفلسفية التاريخية- وهو كتاب اشترنبل (Strünpell)، (سنة ١٨٨٦)،

هذا المُؤلِّف -علىٰ الرغم من أنَّه من أتباع هربارت- يُناقش في كتابه بروح بعيدة عن التحيز تعريفَ الفلسفة ومسائلها وأقسامها واتجاهاتها، ويُعالج المذاهب الفلسفية علىٰ نهج تاريخي دقيق، أما نقده؛ فمعتدل دائمًا، ولكن يخلو الكتاب -لسوء الحظ- خلوًّا تامًّا من ذكر المراجع الحديثة، ويقصر فيما يذكره عن العلوم الفلسفية المختلفة التي لم يعرضها المؤلف عرضًا شافيًا كما كان ينبغي.

(٥) ونحن لا نتردد في أي هاتين الطريقتين أفضل -في رأينا- في تأليف مقدمة في الفلسفة، أما الطريقة الأولىٰ؛ فقد تستحث بعض طلاب الفلسفة إلىٰ التفكير، وبذلك تُمهِّد لهم الطريق إلىٰ دراسة الفلسفة دراسة عميقة، وأما إذا كان همُّ القارئ أن يُمهَّد له تمهيدًا حقيقيًّا إلىٰ دراسة الفلسفة، بأن يعلم ما قال به الفلاسفة في الماضي، ويُلم بالمصطلحات الفلسفية، ويُدرك أسباب اختلاف المذاهب، وأهمية الجهود العظيمة التي تُبذل في الوقت الحاضر في سبيل تقدُّم الفلسفة؛ فلا غنىٰ له عن قراءة مُؤلَّفٍ من النوع الثاني.

نعم، قد يقنع مدرس الفلسفة بأن يقود الناس إلىٰ التفلسف في زمن يقيم فيه جمهور المتعلمين للفلسفة وزنًا، كما كان الحال في ألمانيا في القرن الثامن عشر، أو في روما في أواخر أيام الجمهورية، حيث لم يكن الباعث الأساسي علىٰ دراسة الفلسفة مجرد الرغبة في المعرفة، بل الطمع في الحصول علىٰ لذة شخصية وحظٌ ذاتي خاصٌ، أما اليوم، فكثيرًا ما نسمع الصوت الذي يُعلن قرب انتهاء الفلسفة، أو يحكم عليها بأنَّها من الأمور الكمالية التي لا نفع فيها، ومثل هذه الأحكام ليس إلَّا نتيجة للجهل بماهية الفلسفة ومعناها، ولا يُمكن إصلاحها إلَّا بشرح دقيق وافٍ للرسالة المهمة التي اضطلعت بها الفلسفة في جميع عصورها، علىٰ أنَّه يصعب علينا -بقطع النظر عن كل ما تقدَّم- أن نتصور أنَّ الطالب الذي يدرس الفلسفة دراسة منظمة في وقتنا الحاضر يستطيع أن يسلك إلىٰ الفلسفة طريقًا أقصر من أن يقرأها في مقدمة جامعة تعنىٰ بمذاهب الفلسفة المعروفة وبنشأتها التاريخية علىٰ السواء.

(٦) لكن الميزات العظيمة التي تمتاز بها مقدمات الفلسفة من النوع الأول - أعني: تحديد المسائل الفلسفية الأساسية، وعرضها مسألة مسألة، وإبراز الآراء الشخصية

فيها -ليست منعدمة تمامًا في النوع الثاني؛ فإنَّ النظر في الأقوال المتضاربة والتعريفات المتباينة يدفع -لا محالة- بأيٍّ باحث قادر علىٰ التفكير الحر المستقل إلىٰ اختيار الحلول التي تبدو في نظره ممكنة للمسائل التي ينظر فيها، علىٰ أنَّ الكاتب إذا تجاوز حد سرد الأقوال ينبغي ألا يغيب عنه غرضه الأصلي فيحكِّم رأيه الخاص ويُملي به إملاءً.

ويعوز كتب النوع الأول عادة صفات هي -في نظرنا- من المزايا التي لها قيمتها في النوع الثاني، ولذلك؛ ستتخذ هذا النوع الأخير مثالًا لنا في كتابنا هذا نحتذيه في طريقته العامة، محتفظين في الوقت نفسه ببعض صفات النوع الأول بقدر الإمكان، سنحاول أن نضع أمام القارئ -غير المتخصص في الفلسفة- صورة إجمالية لتطورها والحالة التي هي عليها في الوقت الحاضر، فندرس في **الباب الأول**: تعريف الفلسفة وتصنيف علومها، ونلقي في **الباب الثاني**: نظرة عامة علىٰ العلوم التي تعتبر اليوم داخلة في الفلسفة، ونشرح في **الباب الثالث**: أهم المذاهب الفلسفية، وستكون غايتنا في كل ما نكتب إعانة الطالب علىٰ فهم ما يتلقاه من الدروس وما يقرؤه من كتب الفلسفة في الموضوعات الخاصة، وأملنا أيضًا أن يكون ما ذكرناه من المراجع المهمة عن الموضوعات التي عالجناها حافزًا لهمم المبتدئين علىٰ مطالعة الكتب التي تمكنهم من دراسة الفلسفة دراسة عميقة.

وسنختم الكتاب ببابٍ رابع ندرس فيه: مشكلة الفلسفة، والفلسفة من حيث هي نظام علمي، ونُلقي نظرة عامة علىٰ البحوث الفلسفية في جملتها، آخذين في ذلك بوجهة نظر جديدة وصلنا إليها عن طريق البحث التحليلي النقدي للفلسفة ومعناه.

الفصل الثاني

تعريف الفلسفة

(١) تعريف أي شيء معناه، تحديد العلاقة بين بعض الرموز (وهي عادة ألفاظ مكتوبة أو متلفظ بها)، والشيء الذي تدل عليه هذه الرموز، أو بعبارة أخرىٰ هو شرح معنىٰ لفظ من الألفاظ، ولذلك كان من الواجب أن يبدأ البحث في تعريف الفلسفة بالإجابة عن السؤال الآتي وهو: «ما معنىٰ كلمة فلسفة؟».

وقد تشعبت الآراء واختلفت في معنىٰ هذه الكلمة، ولذا كان أول واجب علينا أن نجمع التعريفات المهمة (قارن الفصل الأول، الفقرتين: ٥ و٦)، ونضعها موضع البحث، أعني: التعريفات التي سلَّم بصحتها الجمهور الأعظم من العلماء، ولن نستطيع أن نقرر هنا إلىٰ أي مدىٰ يُمكن أن نُؤلف من صيغ التعريفات المختلفة صيغة واحدة تصدق علىٰ الماضي والحاضر علىٰ السواء -ولنا عود إلىٰ هذه النقطة مرة أخرىٰ في الباب الرابع- أما الآن فسنقتصر علىٰ ذكر التعريفات التي قال بها الفلاسفة بالفعل، تاركين الكلام فيما ينبغي أن يكون عليه التعريف الكامل الذي يمكن أن نصل إليه في نهاية الأمر.

(٢) أصبحنا لا نثق اليوم إلَّا قليلًا في قول هرقليدس بُنتقوس: «إنَّ فيثاغورس كان أول من استعمل كلمة الفلسفة بمعنىٰ علم من العلوم»، بل الذي يغلب علىٰ الظنِّ هو أنَّ هيرودوت كان أول من استعمل كلمة يتفلسف بمعنىٰ اصطلاحي؛ فإنَّه يُحدثنا أنَّ كريزوس قال لصولون إنَّه سمع أنَّه -أي: صولون- قد جاب كثيرًا من الأقطار يتفلسف، وأنَّ الذي دفعه إلىٰ ذلك رغبته في المعرفة، فالعبارة «رغبته في المعرفة» تبدو كأنَّها تعبر عن كلمة يتفلسف أو مرادف لها، وكذلك يروي ثيوكيديديس مشيرًا إلىٰ هذا المعنىٰ في رثاء بركليس البديع الذي رثىٰ به الأثينيين وقال فيه: «نحن محبو

الحكمة، نحن نتفلسف من غير أن تكون فينا أنوثة»[1]، ويقول شيشرون: «إنَّ الفلسفة هي العلم بأفضل الأشياء والقدرة علىٰ الانتفاع به بكل وسيلة ممكنة».

تشير هذه الاستعمالات لكلمة فلسفة إلىٰ وجود نوع من المعرفة يدفعنا إلىٰ كشفه وتحصيله عاملٌ آخر غير الحاجة العملية، وذلك العامل هو الرغبة الطبيعية في المعرفة ذاتها، فلا شك أنَّ غريزة المحافظة علىٰ الحياة أو دافعًا عمليًا آخر من هذا القبيل، هو الذي دفعنا إلىٰ تحصيل المعرفة في أدوارها الأولىٰ.

ولكنَّ الغريب حقًّا هو أن يوجد نوع من المعرفة يختلف عن النوع السابق، ويُعنَىٰ الإنسان به بدافع الرغبة البحتة في المعرفة ذاتها من غير أن يفيد هو أو الجماعة التي يعيش فيها فائدة مباشرة من نتائجه، وهذا النوع هو الذي نطلق اليوم علىٰ جميع فروعه اسمًا واحدًا هو العلم، فالعلم والفلسفة إذن يتفرعان عن أصل واحد، وينبعان من مصدر واحد.

(٣) ولكن الفلسفة كان لها معنىٰ أوسع من ذلك حتىٰ عند القدماء؛ فإنَّ التفلسف (أو التفكير الفلسفي) كان في أول أمره -أي: قبل أن يكون للفلسفة نتائج عملية- مقصودًا لذاته، ولما اتسعت دائرة المعرفة وأصبحت أفكار الأجيال السابقة موضوع نظر التاريخ، دخل تحت اسم الفلسفة تدريجيًّا طائفة خاصة من المعلومات التي حصَّلها الإنسان، أعني بذلك: نتائج ذلك التفكير الفلسفي، فسقراط عندما سمىٰ نفسه فيلسوفًا -أي: محبًا للحكمة، (مُشيرًا بذلك إلىٰ المعنىٰ الحرفي لكلمة فلسفة) تمييزًا لنفسه عن طائفة السوفسطائيين، أي: معلمي الحكمة أو الحكماء بالفعل- لم يكن غرضه الحقيقي الإعلاء من شأن طلب المعرفة لذات المعرفة، بل كان في الحقيقة يُبدي ارتيابه في إمكان الوصول إلىٰ معرفة يقينية أو إمكان الوصول إلىٰ معرفة علىٰ الإطلاق.

أما تلميذه أفلاطون، فينظر إلىٰ الفلسفة من ناحية موضوعها، أي: أنَّه ينظر في العناصر التي تتألف منها الفلسفة، فهو يتكلم في طاطيطوس (Theaetetus) مثلًا عن الهندسة أو أي فلسفة أخرىٰ، ويُعرِّف الفلسفة في أوتيديموس (Euthydemus)

---

(١) يُشير إلىٰ أنَّهم أرباب عقول كما أنَّهم أرباب شجاعة.

تعريفًا عامًا بأنَّها كسب أو تحصيل المعرفة. زِد علىٰ هذا أنَّ لأفلاطون عبارت يرد فيها تعريف الفيلسوف بأنَّه الشخص الذي غايته الوصول إلىٰ معرفة الأمور الأزلية، أو معرفة حقائق الأشياء، وهذا تعريف دقيق للفلسفة من ناحية موضوعها، بل إنَّنا لنجد تعريفًا للفلسفة أدق عند أرسطو فيما يسميه «الفلسفة الأولىٰ»، و«الفلسفة الثانية» أو العلم الطبيعي، والفلسفة الأولىٰ عنده هي الفلسفة الحقيقية أو الفلسفة العالية أو العامة التي أطلق عليها فيما بعد اسم الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة، ولكنَّه يستعمل الكلمة استعمالًا عامًا دقيقًا، حيث يجعلها مرادفة للعلم الذي يقابله بالفن، أو بالقدرة علىٰ تطبيق العلم[1].

(٤) تغيَّر مفهوم الفلسفة بعد ذلك علىٰ أيدي الرواقيين والأبيقوريين؛ فإنَّهم راعوا قيمة الناحية العملية لنتائج التفكير الفلسفي، وقيمة النظريات العامة التي تشرح الغاية من حياة الإنسان والأفعال الإنسانية، إلىٰ جانب المعنىٰ العلمي الدقيق للفلسفة، أو بالأحرىٰ عوضًا عن ذلك المعنىٰ، فهاهو شيشرون يخاطب الفلسفة بقوله: «أيتها الفلسفة، أنت المدبرة لحياتنا، أنت صديق الفضيلة، وعدو الرذيلة، ماذا نكون وماذا تكون حياة الإنسان لولاكِ؟!». هكذا حولت النزعة الفردية في تفكيرها تبين المدرستين مجرىٰ الفلسفة، فجعلنا الغاية طلب أمر عملي هو السعادة، في حين أنَّ بعض الدراسات الخاصة مثل الرياضة والفلك ابتدأت تتخذ لنفسها صيغة العلوم المستقلة (وبذلك تنفصل عن الفلسفة).

وقد يكون من الصعب جدًا أن نستخلص من كل التعريفات التي أسلفنا ذكرها للفلسفة تعريفًا عامًا يُمكن صدقه عليها جميعها علىٰ السواء، ولكنَّا من غير أن نلتجئ إلىٰ مثل هذا العمل يجدر بنا أن نُذكِّر القارئ بأن هذه التعريفات كلها تتفق في أمر واحد، وهو أن من أهم مميزات الفلسفة الرغبة الطبيعية في طلب المعرفة لذاتها، وهذه فكرة قد ظهرت في القرون الوسطىٰ أيضًا، حيث أطلق اسم الفلسفة علىٰ كل علم يصل إليه العقل بطريق النظر الفكري في مقابلة العلم الإلهي الذي يصل إليه الإنسان بطريق الوحي، وهكذا صار معنىٰ الفلسفة العلم العقلي المنظم.

(٥) تظهر هذه التفرقة كذلك في تعريف الفلسفة بأنَّها العلم الدنيوي

---

(١) قارن *(Bonitz index Aristotelicus)* سنة (١٨٧٠م).

(Scienta Saecularis) أو العلم بالأمور الحادثة؛ فإنَّه كان من الطبيعي علىٰ الذين آمنوا بالفلسفة ألَّا يُسلِّموا بغير مسائل العالم موضوعًا ينفذ إليه العقل البشري بنور فكره، بل إنَّ النهضة الحديثة في الفلسفة لم تغير من هذه الفكرة تغييرًا ظاهرًا، وكل ما هنالك من فرق هو أنَّ العلوم المتصلة بالكون (أو العالم الطبيعي) قد زادت قيمتها في العصر الحديث زيادة مطردة، وأنَّ العلماء أصبحوا أميل إلىٰ اعتبار العقل وحده الأداة التي يكتسب بها العلم الحقيقي.

وإنَّك لتجد هذه النزعة واضحة في كتابات ديكارت الملقب بأبي الفلسفة الحديثة (١٥٩٦-١٦٥٠م)؛ فإنَّه يرىٰ أنَّ بعض أنواع العلم لا يُمكن معرفته إلَّا عن طريق الفلسفة، ولا يقوم إلَّا علىٰ أساس فلسفي، وهنا تُفْهَم الفلسفة مرة أخرىٰ -كما فهمت في العصر القديم- علىٰ أن المراد بها العلم.

أما في إنجلترا؛ فقد ظلت التفرقة بين الحكمة الدنيوية وعلم اللاهوت زمنًا أطول، يشهد بذلك تصنيف فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) للعلوم علىٰ أساس القوىٰ العقلية، واعتباره الفلسفة علمًا وليد العقل، أو القوة العاقلة في الإنسان، كما يشهد به تعريف توماس هبز (١٥٨٨-١٦٧٩م) للفلسفة بأنَّها العلم بالروابط العلِّية بين الأشياء، فالفكرة الغالبة في هذين التعريفين هي فكرة القرون الوسطىٰ، وممَّا يُؤيد هذه الدعوىٰ أيضًا أنَّ الجامعات الإنجليزية قد حافظت أكثر من غيرها علىٰ نظم العصر المدرسي، وأنَّ كلمة فلسفي Philosophic الإنجليزية لا تزال إلىٰ اليوم تذكرنا بالمعنىٰ القديم الواسع الذي كان لها.

وإنَّنا نلاحظ في هذا المقام أمرين هما من خصائص الفلسفة الإنجليزية:

الأول: التميز الدقيق الغريب بين العلم والعقيدة.

الثاني: خلو الفلسفة الإنجليزية من نظريات ميتافيزيقية بحتة بالمعنىٰ الدقيق لكلمة ميتافيزيقا.

فالفلسفة عند الإنجليز منظور إليها من حيث هي أداة ينتفع بها في البحث في العلوم الجزئية، أي: أنَّها علمية صرفة؛ لأنَّهم وضعوها علىٰ أساس متين من التجربة، وجعلوا مهمتها النظر في المبادئ الكلية العامة.

(٦) أما الغاية الأساسية من الفلسفة عند أهل القارة الأوروبية، فهي الوصول إلىٰ

توحيد معقول بين العلم والعقيدة عن طريق ميتافيزيقا قائمة علىٰ منهج علمي وأسس علمية، فديكارت مثلًا يرىٰ أن الغرض الأول من الفلسفة: تحصيل العلم التام بكل ما يُمكن العلم به، وأن هذا يقتضي الكشف عن مبدأ أول أعلىٰ يُمكن أن يستنتج منه -بطريقة قياسية- كل حقيقة من حقائق العلم، ويعرف كريستيان وولف (١٦٧٩-١٧٥٤م) الفلسفة بأنَّها: العلم بالممكن[1] من حيث ما يُمكن تحققه بالفعل، وهو يرىٰ كذلك أنَّ مهمة الفلسفة هي الوصول إلىٰ أعمِّ المبادئ التي يُمكن استنتاج حقائق العلم منها، ولا يختلف كَنت (١٧٢٤-١٨٠٤م) عن ذلك كثيرًا في تعريفه الفلسفة بأنَّها المعرفة النظرية المستمدة من التصورات (concepts)، ولا فِخته (١٧٦٢-١٨١٤م) الذي يقول: «إنَّ الفلسفة هي علم المعرفة»، ولا هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م) الذي يعرف الفلسفة بأنَّها: «البحث في المطلق».

بهذا التدرج السهل نصل إلىٰ التعريف الشائع اليوم للفلسفة وهو أنَّها: العلم بالمبادئ، وهو تعريف أوبرفغ (١٨٧١م +) الذي يتفق معه كثير من فلاسفة العصر الحديث؛ إذ يميلون إلىٰ قصر الفلسفة علىٰ مبحثي المعرفة والمنطق، أو علىٰ الأقل اعتبارهما المحور الذي تدور حوله الفلسفة بمعناها العلمي.

(٧) ولتتمة هذا الملخص يجب أن نذكر أنواعًا أخرىٰ من التعريفات حاول فيها أصحابها أن ينظروا إلىٰ الفلسفة من ناحية صلتها بالعلوم؛ فإنَّ نمو الحركة العلمية في العلوم الجزئية قد حمل بعض الفلاسفة في العصر الحديث علىٰ وضع الفلسفة في عداد هذه العلوم أو اعتبارها جزءًا متممًا لها، وبذلك انعكست الصلة القديمة التي كانت تربط العلوم بالفلسفة، فلم تعد الفلسفة الأساسَ الضروري الذي تبني عليه العلومُ الجزئية نتائجَها، بل أصبحت العلوم نفسها الأساس الذي تبنىٰ عليه الفلسفة نتائجها، ويقرب هربارت (١٧٧٦-١٨٤١م) من هذه الفكرة عندما يُعرِّف الفلسفة بأنَّها: «تحليل المعاني العقلية»، ومعنىٰ تحليلها هنا تصنيفها وضبط مفهوماتها بنسبة بعضها إلىٰ بعض، فالفلسفة في نظره ثلاثة أقسام: المنطق، وما بعد الطبيعة، والفلسفة العملية أو علم الجمال، (قارن الفصل الأول الفقرة ٣)، ولكنَّنا نجد -حتىٰ علىٰ هذا

---

(١) يعني بالإمكان الخلو من التناقض؛ فالممكن إذن هو ما كان في الإمكان تعقله خاليًا من التناقض.

الرأي- أنَّ بعض المعاني معترف بأنَّه راجع في أصله إلىٰ التجربة، ونجد هذه الفكرة نفسها -ولكن بصورة أوضح وأدق- في كلام ڤنت الذي يقول: إنَّ مهمة الفلسفة هي التوحيد بين جميع المعارف التي نكتسبها في العلوم الجزئية، ووضعها في نظام واحد مترابط، وكذلك في كلام بولصن الذي يعرف الفلسفة بأنَّها: مجموع المعارف المنظمة تنظيمًا علميًّا.

غير أنَّه من الواضح أنَّ نظرة كهذه تجعل الفلسفة ذيلًا أو تابعًا للعلوم الجزئية، أو شيئًا يُمكن أن تستغني العلوم الجزئية عنه، ولا شكَّ أنَّ هذه هي الفكرة السائدة اليوم عن الفلسفة ومهمتها، وأقل من ذلك أثرًا وجهة نظر كل من بِنكْ (Beneke)، (١٧٩٨-١٨٥٤م)، ولِبْس اللذيْن يقولان: إنَّ الفلسفة هي علم النفس، أو العلم الذي يبحث في الحياة الباطنية، وبذلك يضعان الفلسفة في مستوىٰ واحد مع العلوم الطبيعية.

(٨) وممَّا تقدَّم يتبيَّن أن لا واحد من التعريفات الحديثة يضع قيمة للفلسفة، أو يفسرها من حيث هي ثمرة لتطور تاريخي، وإنَّما هذه التعريفات عبارات تشرح لنا الآراء الشخصية لبعض المفكرين المستقلين فيما يجب أن تكون عليه الطريقة المُثلىٰ لدراسة الفلسفة في زمن من الأزمان، فإذا كان لها قيمة في نظرنا، فمن حيث هي برامج لمذاهب فلسفية خاصة، أو ملخصات دقيقة لنظريات بعض أفراد الفلاسفة، ولا يُمكن بحالٍ أن تعتبر ملخصًا للصفات الأساسية الدائمة للفلسفة في ذاتها، ولا أن يُسلَّم بها من هذه الناحية تسليمًا مطلقًا، ولما كان يستوي في نظرنا -من حيث غرضنا المباشر- أن نأخذ بأي تعريف من التعريفات العامة التي وضعت للفلسفة، رأينا أن نأخذ بتعريف أوبرفغ (راجع الفصل الثاني فقرة ٦)، وسنحاول بوساطته شرح الصلة بين الفلسفة والدراسات العقلية الأخرىٰ التي ترتبط بها؛ فإنَّ الفلسفة من حيث هي البحث في المبادئ العامة تختلف عن العلوم الجزئية في أنها قاصرة علىٰ دراسة أهم الأفكار التي تستخدمها العلوم الجزئية، ولا تحاول شرحها، فكل علم من هذه العلوم يتكلَّم عن الشروط أو الظروف، وعن القوانين والقوىٰ والاحتمالات والحقائق وما إلىٰ ذلك، ولكنَّ علمًا واحدًا منها لا يتعرض لشرح معاني هذه المصطلحات وأمثالها شرحًا وافيًا شافيًا، بالرغم من أنَّها تستخدم في جميع الدراسات علىٰ اختلاف

أنواعها، ولا تتحد معانيها دائمًا في هذه الدراسات.

ومن حيث إنَّ الفلسفة علم من العلوم، صحَّ أن ندخلها تحت ذلك العنوان العام -أعني: ثمرات النشاط العقلي الإنساني- ولكن يجب أن نميزها عن غيرها من أنواع ذلك النشاط الذي تتحد معها في الجنس مثل الفن والدين بأنَّها تطالب العقل الإنساني بالتصديق بها تصديقًا مطلقًا.

(٩) وهناك اعتراضات علىٰ تعريف الفلسفة السابق وهي:

(أ) أنَّ الفلسفة لما كان لها دائمًا صبغة فردية - أي: لما كانت دائمًا ثمرة لمجهود أفراد من الفلاسفة - حُقَّ لنا أن نتردد في وصف أي فلسفة من الفلسفات بأنَّها علم من العلوم، نحن لا نتكلم عن علم طبيعة هلمهولتز أو ماكسويل، ولا عن كيمياء برزيليوس أوليبغ، ولا عن تاريخ رانك أو تين، ولا علم قانون سافني أو فاخنر، ولو ورد اسم عالم من العلماء في واحد من هذه العلوم، لما كان ذلك إلا لاتصاله بكشف علمي خاصٍّ أو نظرية علمية لم يُسلِّم بها جمهور العلماء بعدُ، ولا تزال تقترن باسمه، وإليه وحده يرجع الأمر فيها، أمَّا الفلسفة؛ فهي إلىٰ حدٍّ كبير جدًّا من عمل الأفراد، (نقول: فلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطوطاليس، وفلسفة كَنت، أو هيجل، أو اسبنوزا، وهكذا)، وإن كنا نجد في بعض العلوم الفلسفية آراء شخصية تتجمع حول مبدأ من المبادئ العامة المُسلَّم بها عند جميع الفلاسفة.

(ب) إنَّ الفلسفة لا تبحث في المبادئ في كل علم من العلوم الداخلية تحتها، فالأخلاق مثلًا مهمتها البحث العلمي في الحياة الخلقية وقوانينها، وتحديد الشروط الواجب توافرها في كل عمل يصلح أن يكون موضوعًا للحكم الخلقي. وكذلك علم الجمال يبحث في اللذة الوجدانية وقوانينها. ولا يجحد إلَّا مكابر أنَّ هذين العلمين المُجمَع علىٰ عدِّهما من علوم الفلسفة هما من العلوم الجزئية أيضًا (قارن الفصلين: ٩، ١٠)، اللهم إلَّا إذا أخذ بوجهة نظر قديمة غريبة في تعريف الفلسفة كوجهة نظر لطزه الذي يُعرِّفها بأنَّها: «النظر في الفكر الذي تصدر عنه أحكامنا في حياتنا العادية، وحياتنا العملية الدقيقة»، علىٰ أنه ليس من العسير أن نُبيِّن أنَّ هذا التعريف علىٰ الرغم من سَعته لا يشمل جزءًا كبيرًا من دائرة البحث الفلسفي.

ينتهي بنا البحث إذن إلىٰ النتيجة الآتية، وهي أنَّ تعريفًا للفلسفة مثل تعريف أوبرفغ

الذي يعتبر من أكثر تعريفاتها ذيوعًا وانتشارًا في العصر الحديث، ناقص في جنسه القريب وفي فصله، وهذه النتيجة تبرر ما اعتزمنا فعله في موضع آخر من هذا الكتاب، وهو البحث عن تعريف للفلسفة يشرح الغرض الأساسي منها.

ملاحظة: تقرأ أحيانًا كلامًا عن مصدر التفكير الفلسفي، حيث ينظر المتكلم إلىٰ الفلسفة باعتبارها حركة وليدة لعامل خاصٍّ أو عاطفة معينة، فأفلاطون يعتبر العَجَب، وهربارت الشكَّ أصلًا للتفلسف، ولكنَّ الرغبة في استطلاع وجود أي شيء أو معرفة حقيقته (وهي التي أشار إليها أفلاطون باسم العجب)، والشك في صحة بعض القضايا، إنَّما هما وجدانان يحفزان علىٰ متابعة البحث في جميع فروع العلم علىٰ السواء، أمَّا نسبتهما إلىٰ الفلسفة بوجه خاصٍّ؛ فيُشعر بوجود شيء في موضوع الفلسفة، من شأنه أن يحرِّك في نفس الفيلسوف هذين الوجدانين (مع أنَّ الأمر ليس كذلك)، علىٰ أنَّ هذا لا يقتضي أنَّنا نُنكر أنَّ التوفيق في معالجة المشاكل الفلسفية يتطلَّب مقدرة خاصة أو موهبة معينة.

الفصل الثالث

تصنيف العلوم الفلسفية

(١) يجب أن يخضع أيُّ تصنيف للعلوم للفلسفة دائمًا لتعريف من تعريفاتها، ولذلك كان للفروق بين التعريفات التي ذكرناها في الفصل السابق فروق موازية لها في تصنيفات العلوم الفلسفية، وإن لم يكن كل من وضع للفلسفة تعريفًا قد وضع بالفعل أيضًا تصنيفًا لعلومها.

وربما كان أول تصنيف نعرفه للعلوم الفلسفية تصنيف أفلاطون؛ فإنَّه فرَّق بين ثلاثة علوم (لا بالاسم، بل في كيفية معالجته لها)، الأول: الجدل، والثاني: العلم الطبيعي، والثالث: الأخلاق، **أمَّا الجدل** (dialectic): فيشمل في تصنيفه النظر في العلم الإنساني، وفي مسائل ما بعد الطبيعة، وهو البحث في المعقولات، وفي النظر في طبيعة وجود الأشياء، **أمَّا العلم الطبيعي**: فيشمل علم الطبيعة، والفلسفة الطبيعية، وعلم النفس، **وأمَّا الأخلاق**: فيعني بها أفلاطون ما نعنيه نحن اليوم، أي: أنَّها العلم الذي يبحث في السلوك الإنساني.

غير أنَّ من الواضح أنَّ تحديد أجزاء الفلسفة علىٰ هذا النحو لا يجعل منها وحدة بالمعنىٰ الكامل لهذه الكلمة، وإن كان الغرض منه الإشارة إلىٰ أهم خصائصها، أخذ الرواقيون والأبيقوريون بتصنيف أفلاطون؛ فازداد أثر ذلك التصنيف في التفكير الفلسفي الذي تلاه، وظلَّ ذلك الأثر مُتحكِّمًا في الفلسفة حتىٰ القرون الوسطىٰ وما بعدها.

(٢) غير أنَّ السبب في انتشار تصنيف أفلاطون يرجع إلىٰ عامل آخر، وهو أنَّه لم يصل إلينا من أرسطو تصنيف دقيق للعلوم الفلسفة، نعم؛ يُنسب إليه عادة تقسيم الفلسفة إلىٰ نظرية وعملية وشعورية علىٰ أساس عبارة أُثرت عنه، ولكنَّنا قد أشرنا

(راجع الفصل الثاني، فقرة: ٣) إلىٰ أنَّ تعريف الفلسفة الذي وضعه أرسطو وطبَّقه كان أضيق من ذلك بكثير، وحيث إنَّه ليس في تقسيمه لمذهبه ما يدلُّ علىٰ هذا التصنيف الثلاثي؛ فإنَّ من المحتمل أنَّ الكلمة (Dianoia)، (الواردة في عبارته)، يجب ألَّا تترجم بكلمة فلسفة، ولكنَّا من ناحية أخرىٰ نجد أرسطو قد استعمل كلمة الفلسفة النظرية للدلالة علىٰ علوم الرياضة والطبيعة والإلهيات ممَّا يحملنا بالضرورة علىٰ افتراض أنَّه قصد بها شيئًا مُتمِّمًا ومقابلًا للفلسفة العملية، ومهما يكن من الأمر؛ فإنَّ من الواضح أنَّ تعريفات أرسطو للفلسفة لم يكن لها أثر كبير في التفكير الفلسفي من بعده.

وفي ابتداء العصر الحديث: نجد للعلوم الفلسفية تصنيفًا علىٰ أساس جديد، وهو تصنيف فرانسيس بيكون في كتابه *De dignitate et augmentis Scientiarum* (قارن الفصل الثاني، فقرة: ٥)، فقد قسَّم بيكون أولًا القوىٰ العقلية المدركة، ثم قارن بعد ذلك لأول مرة قاعدة لم تعدم مَن يدافع عنها في زمن من الأزمان وهي: أنَّ البحث السيكولوجي يجب أن يكون أساسًا لكل فلسفة، بل ولكل علم، أمَّا القوىٰ العقلية التي تحصّل بها المعرفة، فهي: الذاكرة، والمتخيلة، والمفكرة أو العاقلة، وبالأولىٰ نحصِّل علم التاريخ، وبالثانية الشِّعر، وبالثالثة الفلسفة.

ثم قسَّم الفلسفة تقسيمًا آخر باعتبار موضوعاتها؛ لأنَّ موضوع البحث الفلسفي إمَّا الله، أو الطبيعة، أو الإنسان، فهي إذن ثلاثة أقسام: الفلسفة الإلهية، والفلسفة الطبيعية، والفلسفة الإنسانية (الأنثروبولوجيا)، وقد فرَّق بيكون في كل نوع من هذه الأنواع بين الناحية النظرية، والناحية العملية، وبهذه الطريقة نفسها وبتحديد الموضوعات تحديدًا أدق قسم العلوم الثلاثة السابقة إلىٰ فروعها المتعددة.

وممَّا يدلُّ علىٰ مدىٰ تأثير تصنيف بيكون للعلوم الفلسفية أنَّ دلامبير (d'Lambert) قد أخذ به في جملته في البحث التمهيدي الذي جعله مقدمة لدائرة المعارف المشهورة سنة (١٧٥١م).

(٣) ظهرت ثمرة هذه القاعدة الجديدة في تصنيف كرستيان وولف للعلوم الفلسفية[١] ذلك التصنيف الذي يستند أيضًا إلىٰ أساس سيكولوجي؛ فإنَّ وولف يُفرق

---

(١) قارن الفصل الثاني: (الفقرة السادسة).

بين ما يُسميه القوة الإدراكية، وما يُسميه القوة النزعية، ثم يقسم الفلسفة إلىٰ قسمين: نظرية وهي ما بعد الطبيعة، وعملية، ولكنَّه يعود فيُصنف الفلسفة علىٰ أساس الموضوع.

فالفلسفة التي تبحث في الله والعقل والعالم (وهي الفلسفة النظرية) تنقسم بدورها إلىٰ: العلم الإلهي، وعلم النفس، والعلم الطبيعي أو علم العالم (الكُسمولوجيا)، وتستند هذه العلوم الجزئية النظرية إلىٰ علم أساسي عام هو علم الأنطولوجيا (أو البحث في الوجود) الذي تنحصر مهمته في دراسة المعقولات الكلية التي يستخدمها العقل، أعني: المقولات.

أمَّا الفلسفة العملية فتنقسم إلىٰ: علوم الأخلاق، والاقتصاد، والسياسة، وتبحث علىٰ التوالي في الإنسان من حيث هو فرد، والإنسان من حيث هو عضو في أسرة، ثم من حيث هو فرد في أمة، وتستند هذه العلوم أيضًا إلىٰ علم أساسي هو الفلسفة العملية العامة.

ويجعل وولف علم المنطق مقدمة لكل من الفلسفة النظرية والعملية علىٰ السواء، ويعتبره علمًا صوريًا بحتًا، غير أنَّه بعد ذلك يُدْخِل مع هذا التصنيف تصنيفًا آخر يتعارض معه بعض التعارض، وهو تصنيف العلوم علىٰ أساس منهج البحث في كل منها، وهو يفضل المنهج الرياضي القياسي الذي تُستنتج فيه النتائج الجزئية من المقدمات الكلية، وإن كان يمتدح أيضًا المنهج الاستقرائي الذي تستنتج فيه النتائج العامة من المقدمات الجزئية، ويشرحه، وكأنَّ وولف بذلك يقابل بين العلوم النظرية والعلوم التجريبية؛ فإننا نراه يتحدث عن علم اللاهوت التجريبي جنبًا إلىٰ جنب مع علم اللاهوت النظري، وبنفس المعنىٰ يصح أن نتحدث عن علم الطبيعة التجريبي وعلم الطبيعة النظري، وعن علم النفس التجريبي وعلم النفس النظري، وهكذا، ولكن ليس هذا التقابل سوىٰ تقابل في منهج البحث، أما موضوعات العلوم (التجريبية والنظرية) فواحدة، في حين أن المناهج المُتَّبَعَة في معالجة الموضوعات مختلفة، غير أننا نجد في هذا التقابل تلميحًا إلىٰ التمييز بين الفلسفة والعلوم الجزئية، وهو تمييز لا نكاد نعثر له علىٰ أثر قبل وولف.

وقد كان يراد بالكسمولوجيا (علم العالم) أو العلم الطبيعي في الأصل مجموعة العلوم الطبيعية، ولكن الفلاسفة استعملوا بعد ذلك اصطلاحين مختلفين ليسهل عليهم

التعبير عن الفرق بين البحث في الفلسفة الطبيعية والعلم الطبيعي.

(٤) أهم تصنيف للعلوم الفلسفية في العصر الحديث هو تصنيف هيجل وهو يفرق بين العلم الذي يبحث في مطلق المعرفة ونشأتها، وبين أي شرح خاص لبعض مسائلها، ويُسمىٰ الأول علم ظواهر العقل (Phenomenology of the mind)، ثم يشرح هيجل بعد ذلك مراحل التطور التاريخي التي يجتازها العقل في كسبه للمعرفة حتىٰ يصل إلىٰ آخرها وهي مرحلة العلم المطلق، وهذه المراحل ست.

أما المنهج المتبع فيها -أي: طريقة الانتقال من إحدىٰ هذه المراحل إلىٰ الأخرىٰ- فمنهج منطقي لا سيكولوجي، أو طريقة الجدل التي يستخدمها هيجل في صورة مطردة دقيقة، وأساس هذه الطريقة الهيجيلية هي أن المراحل العُليا للمعرفة لا تحل محل المراحل الدنيا فحسب، بل تأخذ منها لنفسها ما هو حق فيها، بحيث إن المرحلة العليا -وهي مرحلة العلم المطلق- تحتوي في نفسها كل ما هو حق في المراحل الدنيا التي تسبقها، ويعرف هيجل المنطق بأنه العلم الذي يبحث فيما يحتوي عليه العلم المطلق، أما منهج البحث فيه، فالطريقة الجدلية نفسها: مبتدئًا بالفكرة العامة المجردة التي هي فكرة الوجود، صاعدًا إلىٰ الفكرة المطلقة التي هي أحفل الأفكار كلها وأغزرها معنىٰ، ويتفرع من المنطق علمان فلسفيان: فلسفة الطبيعة، وفلسفة العقل.

وإنّنا لنجد تصنيفًا مماثلًا لهذا عند ڤنت بالرغم من الاختلاف في وجهة نظره العامة؛ فإنَّ ڤنت يرىٰ أن الواجب علينا أن نبدأ أولًا بالبحث في أصل المعرفة كلها من ناحية مادتها - وهذا هو علم الإبستمولوجيا، ثم ندرس المعرفة ثانيًا من حيث المبادئ التي تقوم عليها المعرفة، وتستند إليها بطريقة منظمة، وهذا هو ما يسميه البحث في المبادئ، أو نظرية المبادئ، وينقسم بدوره إلىٰ قسمين: بحث عام في المبادئ، وهو ما بعد الطبيعة، وبحث خاص ويدخل تحته فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل، ومن الواضح أن هذا التصنيف قريب الشبه جدًّا في جوهره من تصنيف هيجل، ولكن اختلاف الفيلسوفين في المنهج وفي المعنىٰ الخاص الذي يعطيه ڤنت لكلمة نظرية المبادئ يكفيان في التمييز بين التصنيفين.

وقد أشرنا قبل ذلك إلىٰ تصنيف هربارت (الفصل الثاني فقرة ٧)، ولا يتسع المقام

هنا لمناقشة التصنيفات الفلسفية الجديدة التي حاول وضعها بعض الفلاسفة في القوت الحاضر.

(٥) لنتذكر الآن التعريف الذي ارتضيناه للفلسفة وهو أنَّها: «البحث في المبادئ» (الفصل الثاني، فقرة: ٨)، ولنسأل أنفسنا السؤال الآتي: بأي معنىٰ من المعاني وعلىٰ أي وجه يُمكن أن يقسم هذا العلم إلىٰ أقسام مختلفة؟ ويجب أن تعرّف كلمة المبادئ أولًا تعريفًا يسمح بالقسمة؛ لكي تكون قسمة العلم الذي يبحث فيها ممكنة أيضًا، ويظهر أنَّ تعريفًا من هذا النوع -أي: تعريفًا يفرق بين أنواع المبادئ- متضمن في تقسيم ڤنت لنظرية المبادئ إلىٰ خاصة وعامة، ولكن يظهر أن تصنيف العلوم الفلسفية تصنيفًا جامعًا منظمًا سيظل متعذرًا ما دام لا يوجد للفلسفة تعريف عام واحد مسلم به عند الجميع، بل إنَّه ليس من العسير علينا أن نُبيِّن أنَّ كل تصنيف من التصنيفات السابقة قاصر عن تحقيق الغاية المقصودة منه، ويجب أن نرفض أولًا فكرة فلسفة اسمها فلسفة العقل؛ فإنَّه إذا كان المقصود بهذا الاسم النظر في العلوم العقلية، كفقه اللغة وعلم القانون والتاريخ.. إلخ، خرج به علمَا الأخلاق والجمال، في حين أنَّ القول بأنَّ علم النفس هو الأساس العام لهذه العلوم العقلية جميعها، لا يُساعد علىٰ وضعه في المكانة الخاصة التي له في الفلسفة العامة، ولكن حتىٰ لو غضضنا النظر عن هذه المسألة؛ فإنَّنا لا نرىٰ أملًا مُطلقًا في الوصول إلىٰ تصنيفٍ علميٍّ دقيقٍ علىٰ أساس تعريفٍ واحدٍ عامٍّ للفلسفة يُجمع الفلاسفة عليه، وليس علينا إلَّا أن ننظر إلىٰ التاريخ لنرىٰ العلوم التي كانت يومًا ما تعد من الفلسفة، ثم سقط ذلك الوصف عنها، أو بعبارة أخرىٰ، ليس علينا إلَّا أن نتذكر المعاني المختلفة التي تواردت علىٰ كلمة فلسفة[١]، فوولف مثلًا لا يتردَّد في إدخال علم النفس التجريبي (empirical)، وعلم الطبيعة في الفلسفة، في حين أنَّ ڤنت يعتبر الأولَ من العلوم الجزئية الخاصة، ويخرجه من طائفة العلوم الفلسفية، أمَّا علم الطبيعة؛ فقد استقل عن الفلسفة منذ زمن بعيد، وأصبح من العلوم الجزئية، وديكارت يُعد الطب والميكانيكا من أجزاء الفلسفة، ونيوتن يُسمي كتابه العظيم: *Naturalis philosophia Principia Matherratica* «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» من غير أن يقصد مطلقًا إلىٰ كتابة كتاب في فلسفة

---

(١) راجع الفصل الثاني.

الطبيعة بالمعنىٰ الذي نفهمه اليوم من هذه العبارة، وأوغسط كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م) وهربرت سبنسر يُعدان علم الاجتماع جزءًا من الفلسفة، ويسدان بذلك فراغًا تركه بيكون في تصنيفه للعلوم، علىٰ أنَّه لن يمضي زمنٌ طويل حتىٰ ينفصل هذا العلم أيضًا عن الفلسفة، ويصبح في عداد العلوم المستقلة، ولو أنَّ الفلسفة كانت علمًا واحدًا له موضوع محدود دائم لما كان هناك معنىٰ لكلٍّ هذا الاختلاف في الرأي حول أقسامها وفروع هذه الأقسام.

(٦) أدىٰ بنا النظر في التصنيفات التي وضعت للعلوم الفلسفية إلىٰ نفس النتيجة التي أدت إليها النظر في تعريفات الفلسفة التي جرىٰ العُرف بذكرها.

ومعنىٰ هذا أنَّ مشكلة أساسية تواجهنا في الحالتين، وهذا مُبرِّرٌ آخر يدفعنا إلىٰ وضع تعريف جديد يعبِّر تعبيرًا صادقًا عن كلِّ ما هو مُسلَّم بصحته في الفلسفة من حيث مادتها وطبيعتها.

ومهما يكن من الأمر؛ فإنَّه لابد لنا من الأخذ بتصنيف ما نعتمد عليه في دراستنا للعلوم التي لا جدال في أنَّها فلسفية، والتي سنشرحها في الباب التالي، وتحقيقًا لهذا الغرض الأولي: سنقسم موضوع بحثنا إلىٰ علوم فلسفية عامة، وعلوم فلسفية خاصة..

أمَّا الأولىٰ: فتتعلَّق بمادة المعرفة الإنسانية جميعها، إمَّا من حيث الأسس التي تقوم عليها المعرفة، أو من حيث تمامها أو منهجها.

وأمَّا الثانية: فتتعلَّق ببعض النواحي العلمية الخاصة، ولن نتعرض هنا مطلقًا لمسألة ما إذا كانت العلوم التي نسميها بالعلوم الفلسفية الجزئية جديرة حقًّا بأن يطلق عليها الاسم العام للفلسفة بحسب أي تعريف من التعريفات التي ذكرناها؛ فإنَّ غرضنا من التصنيف ليس إلَّا أن نتخذه تكأة نتكئ عليها في دراستنا للعلوم المختلفة التي تُعد اليوم علومًا فلسفيَّة، بعبارة أخرىٰ ليس غرضنا إلَّا أن يكون كلامنا منطقيًّا سليمًا من غير أن نتورط في الأخذ بتعريف معين للفلسفة برمتها.

وسندرج تحت اسم العلوم الفلسفية العامة علم ما بعد الطبيعة، والمنطق، ونظرية المعرفة، وتحت اسم العلوم الفلسفية الخاصة، فلسفة الطبيعة وعلم النفس والأخلاق، وفلسفة القانون وعلم الجمال، وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ، أمَّا علم الاجتماع؛ فقد أدخلناه هنا في فلسفة التاريخ.

(أ) الْعُلُومُ الْفَلْسَفِيةُ الْعَامةُ

الفصل الرابع

ما بعد الطبيعة

(١) ظهر اسم «ما بعد الطبيعة» بطريقة عرضية بحتة؛ فإنَّ ناشري كتب أرسطو كانوا قد وضعوا بحوثه ودراساته الفلسفية العامة بعد دراساته في العلوم الطبيعية، ولما كانت هذه الأخيرة تعرف باسم الطبيعة (فوسيقا) أطلقوا علىٰ الأخرىٰ اسم ما بعد الطبيعة (ميتافوسيقا)، أي: الذي يلي الطبيعة في الترتيب، وقد كان هذا الترتيب في أصل نشأته تاريخيًّا صرفًا، ولكنَّه اعتبر فيما بعد ترتيبًا صحيحًا من الناحية المنطقية، وليس بالشيء الغريب أن نجد الفلاسفة -حتىٰ في القرن الثامن عشر- يبحثون في المعنىٰ المزدوج لكلمة «ميتا» (بعد) بحثًا مستقلًا بعيدًا عن التأثر بأصلها التاريخي.

أمَّا بعد الطبيعة الذي وضعه أرسطو؛ فيبحث في الصفات العامة للوجود، ويُحاول الوصول إلىٰ نظرية عامة في طبيعة العالـم، وإذن؛ فليس من الحقِّ مطلقًا القول بأن أرسطو قد ابتدع ذلك العلم الذي أطلق عليه هذا الاسم بسبب دراساته التي أسلفنا ذكرها، فقد درس مسائل ما بعد الطبيعة قبل أرسطو الفلاسفة الأيونيون -المتقدمون منهم والمتأخرون- كما درسها أفلاطون وغيره، واسم الجدل الذي نجده في كتابات أفلاطون[١]، يطلق علىٰ البحث في مسائل أشبه بتلك التي يُعالجها أرسطو في ما بعد الطبيعة، غير أنَّ كلمة الجدل قد انحطت في مستواها بعد ذلك علىٰ أيدي رجال العصر المدرسي؛ لأنَّ الجدل كان أحد المواد المقررة في مناهج المدارس في القرون الوسطىٰ، ثم آل أمره بعد ذلك إلىٰ نوع من المناقشات العقيمة والحجاج العقلي الذي لا طائل تحته، نعم جاء شليرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤م)، فأحيا هذا الاسم من جديد، وأطلقه علىٰ ما بعد الطبيعة ومباحث المعرفة، وجاء بعده هيجل، فأدخله في فلسفة

(١) قارن الفصل الثالث: (الفقرة الأولىٰ).

عصره واستعمله اسمًا لطريقته الجدلية المعروفة[1]، ثم أطلق ديرنج (E. Dühring) -وهو أقرب إلينا في الزمن من هذين- علىٰ مقالته البارعة في الزمان والمكان، والعلّية واللانهاية اسم «**الجدليات الطبيعية**»[2].

(٢) وإذا أخذنا بتعريف الفلسفة بأنَّها علم المبادئ[3]، وجب أن نعتبر ما بعد الطبيعة العلم الذي يبحث في أعم المبادئ، وبذلك تكون مهمته البحث في معنىٰ الوجود والتغير والإمكان والفعل والضرورة، ونحو ذلك من المعقولات، ولكن كثيرًا من الفلاسفة من أتباع ولف يعدون هذه المسائل موضوعًا لفرع خاص من فروع ما بعد الطبيعة، هو مبحث الوجود (أو الأنطولوجيا)، فلطزه مثلًا يقسم فلسفته في ما بعد الطبيعة إلىٰ الأنطولوجيا (البحث في الوجود)، والكُسمولوجيا (البحث في العالم)، والسيكولوجيا (البحث في النفس)، ويعتبر مهمة القسم الأول البحث في أعم صفات الوجود، غير أن ما بعد الطبيعة يفهم من ناحية أخرىٰ علىٰ أنَّه البحث في الوجود الحقيقي في مقابل العلوم الجزئية التي تعنىٰ بالبحث في ظواهر الوجود، وعلىٰ هذا الرأي تصبح مسألة ما بعد الطبيعة معرفة واجب الوجود لذاته -أي: معرفة ما يجب أن يفترض وجوده بالضرورة وراء عالم الظواهر، وممَّن ينظرون إلىٰ ما بعد الطبيعة هذه النظرة ديكارت واسبنوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م)، وليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م) وهربارت وشوبنهور (١٧٨٨-١٨٦٠م)، وفون هارتمان، وإن كانوا يختلفون اختلافًا كبيرًا في الأساليب التي يتخذونها والحجج التي يدلون بها في الدفاع عن ما بعد الطبيعة، والبرهان علىٰ أنَّه بحث في مقدور العقل الإنساني، بهذا المعنىٰ يُمكن وصف ما بعد الطبيعة بأنَّه نظرية في طبيعة العالم، أو بحث متمم- وإلىٰ حد ما مصحح -للنتائج التي تصل إليها العلوم الجزئية، وفي هذا المعنىٰ كذلك نجد الميزة التي امتاز بها ما بعد الطبيعة، بل الفلسفة برمتها؛ فإنَّ نظرية في طبيعة العالم- علىٰ حد التعبير الذي جرىٰ به العرف -ليست من عمل العقل النظري وحده- بمعنىٰ أنَّها ليست مجرد تحليل عقلي للحقائق العملية، ثم تركيب هذه الحقائق علىٰ نحو آخر، بل هي أيضًا ثمرة لناحيتين

---

(١) قارن الفصل الثالث: (الفقرة الرابعة).

(٢) ظهرت سنة (١٨٦٥م).

(٣) راجع الفصل الثاني: (الفقرة الثامنة).

أخريين من نواحي العقل الذي ينظر في هذه الحقائق العملية، وهو يشعر شعورًا خاصًا، وينزع إلىٰ حاجات ومطالب معينة، وهاتان الناحيتان هما الوجدان والإرادة، أي: أنَّ نظرية في طبيعة العالم يجب أن يشبع الرغبة الملحة، ليس للعقل وحده، بل للإرادة أيضًا، أو بعبارة أعم يجب أن تشبع مطالب الحياة الإنسانية كلها، وهذا المعنىٰ هو الذي يلاحظه الفلاسفة في ما بعد الطبيعة عندما يعددون المذاهب الفلسفية المختلفة، فمذهب الوحدة ومذهب الأثنينية، والمذهب المادي، والمذهب الروحي.. إلخ، كلها أسماء لنظريات ميتافيزيقية متقابلة، بل إن كَنت الذي تصدىٰ لإثبات أن ما بعد الطبيعة ليس جديرًا بالبقاء كعلم من العلوم، لم يسعه إلَّا أن يعترف بأنه يشبع حاجة ملحة من حاجات العقل البشري، ولم يعتقد لحظة واحدة أن نقده قد برهن علىٰ أنَّ جميع نظريات ما بعد الطبيعة نظريات مستحيلة.

(٣) والنتيجة المهمة التي وصل إليها كَنت من نقده لما بعد الطبيعة هي أنَّه برهن علىٰ أنَّ كل فلسفة ميتافيزيقية يجب أن يسبقها أولًا النظر في حدود قوتنا المدركة، ومن أجل هذا عُرف بأنَّه مؤسس «الفلسفة النقدية»؛ لأنَّه برهن بأدلة قاطعة علىٰ أنَّ البحوث الميتافيزيقية التي كانت شائعة لعهده خالية من الصبغة العملية، أعني: البحوث التي كتبت في فروع الفلسفة النظرية الثلاثة تبعًا لتصنيف وولف، وهي علم النفس النظري، والكُسمولوجيا (البحث في الكون)، والعلم الإلهي، وهاك أدلته:

أولًا: إنَّ النتيجة التي وصلوا إليها في علم النفس النظري، وهي أنَّ العقل جوهر غير قابل للفساد، تستند إلىٰ خطأ في الاستدلال؛ لأنَّهم استدلوا بالذات (الأنا) -التي نسند إليها أفعالنا إسنادًا منطقيًّا- علىٰ وجود «أنا» جوهرية غير قابلة للفناء.

ثانيًا: إنَّهم في بحثهم في الكون (الكُسمولوجيا) يضعون قضايا عن صفات العالم الزمانية والمكانية والعِلِّيَّة، ويفترضون صدق هذه القضايا صدقًا مُطلقًا، ولا أساس لافتراضهم هذا؛ فإنَّ قضايا أخرىٰ مناقضة لتلك يُمكن وضعها والبرهنة علىٰ صحتها، ولهذا ظهرت القضايا المعروفة بالمتناقضات الكونية، فالنهاية واللانهاية في الزمان والمكان والعِلَّية صفتان متناقضتان، ومع ذلك يُمكن البرهنة علىٰ كل منهما بأدلة متكافئة في قوة الإقناع.

ثالثًا: يهدم كَنت بنقده الأدلة التي وضعها رجال اللاهوت النظري للبرهنة علىٰ

وجود الله، أعني: البراهين الثلاثة التي هي برهان الوجود (أو البرهان الوجودي)، وبرهان العالم، وبرهان الغاية (أو البرهان الطبيعي الإلهي)، ويُوضح أن الطرق التي استخدمت في هذه البراهين ليست طرقًا علمية دقيقة، كيف يُمكن الانتقال من فكرة كائن أعلىٰ تام الكمال إلىٰ تقرير وجوده[1]؟ وكيف يُمكن استنتاج علة غائية من أنَّ طبيعة العالم تجري علىٰ نسق واحد مطرد[2]؟ وكيف يصح لنا أن نستنتج من وجود غاية في الحوادث الطبيعية أنَّها من صنع عقل أعلىٰ مدبر لها[3]؟ في مقابل هذه الأفكار الميتافيزيقية التي يبحثها الفلاسفة في مناسبات مختلفة وضع كَنت مبدأه السديد الموفق الذي أطلق عليه اسم المبدأ المنظم (Regulative Prciple)، ومعناه أن يفترض الفيلسوف فرضًا ما يقصد به تنظيم بحثه العلمي من غير أن يدعي أنَّ لهذا الفرض قيمة خاصة في ذاته، أو بعبارة أخرىٰ: يفترض مبدأ أعلىٰ يكون الغرض من افتراضه تسهيل البحث لا غير، ولما كان ممَّا يُسهِّل البحث في العالم مثلًا أن يفترض أن العالم لا نهائي، اعتبر هذا الفرض (أعني: أن العالم غير متناهٍ) لا ما يُناقضه (وهو أنَّ العالم متناهٍ) مبدأ منظمًا، ولا يحتم الأخذ بهذا المبدأ علىٰ الفيلسوف أن يجعل فكرة اللانهاية الميتافيزيقية جزءًا من نظريته العامة في طبيعة العالم.

وعندما بحث كَنت مسألة الجبر والاختيار أداه بحثه إلىٰ أنَّنا يصحُّ علىٰ الأقل أن نفترض وجود سلسلة من الحوادث لا علة لأولها، علىٰ شرط أن تكون هذه الحوادث خارجة عن دائرة العالم المحسوس -الذي هو وحده موضوع البحث العلمي- وعن دائرة تجاربنا، وقد كان هذا هو الأساس الذي بنىٰ عليه كَنت فيما بعد ميتافيزيقا الأخلاق الذي يطالب فيه بالتسليم بحرية الإرادة.

(٤) ربما كانت الفلسفة التي ظهرت بعد كَنت أغنىٰ وأحفل بالبحوث الميتافيزيقية من أية فلسفة ظهرت في عصر آخر، ولكنَّنا سنتأثر العناصر الميتافيزيقية في كتابات الفلاسفة المثاليين مثل فِخته وشلنج وهيجل، أقل من تأثرنا لها في الفلاسفة الواقعيين من أتباع كَنت أمثال هربات وشوبنهور؛ فإنَّ الواقعيين قد حاولوا صراحة الوصول إلىٰ

(١) إشارة إلىٰ البرهان الأول.

(٢) إشارة إلىٰ البرهان الثالث.

(٣) إشارة إلىٰ البرهان الثاني. (قارن الفصل الثاني والعشرين).

العلم بحقائق الأشياء؛ لكي يقفوا علىٰ فكرة الشيء بالذات الذي زعم كَنت أنَّه حقيقة وراء عالـم الظواهر، وإن كان يعترف في شرحه النقدي لحدود المعرفة الإنسانية أنَّه في غير متناول البحث العلمي علىٰ الإطلاق، وقد كان همّ فِخته وشلنج وهيجل أول الأمر تنظيم فلسفة كَنت فحسب، وسار في هذه الطريق نفسها رينهولد (١٧٥٨-١٨٢٣م) باحثًا عن مبدأ عام يخضع له قوىٰ العقل الإدراكي كلها، فوصل إلىٰ مبدإ أعلىٰ تخضع له القوة المفكرة، وبذلك جمع بين عناصر فلسفة كَنت النظرية -أو فلسفته النقدية- في العقل المجرد، وألف منها وحدة متماسكة، ولكن فِخته ذهب إلىٰ أبعد من ذلك، فسعىٰ إلىٰ الوصول إلىٰ مبادئ عامة لنقد العقل المجرد ونقد العقل العملي معًا، ووجد فكرة النفس (sel) ملائمة لغرضه كل الملاءمة. نعم؛ إنَّ كَنت رأىٰ أنَّ افتراض وجود النفس ضرورة منطقية للمعرفة -أي: للفلسفة النظرية- أمَّا الإرادة؛ فقد عرفها في فلسفته العملية بأنَّها ذاك «الشيء بالذات» الذي به تقوم الظواهر التي تتألَّف منها الطبيعة الإنسانية، ففكرة الأنا (Ego)، إذن يُمكن اعتبارها أساس فلسفة كَنت النظرية والعملية علىٰ السواء، وقد ذهب كل من شلنج (١٧٧٥-١٨٥٤م) وهيجل لتحقيق هذه الغاية نفسها، إلىٰ درجة أعمق في التجريد، أما الأول فقال: إن مبدأ الذاتية المطلقة (absolute identity) هو المبدأ الأعلىٰ لكل تفكير فلسفي، في حين اعتبر هيجل ذلك المبدأ فكرة الوجود المطلق أو المطلق فقط، وهي فكرة مشابهة لفكرة شلنج.

ظهر إذن ممَّا ذكرناه في هذا المختصر التاريخي أنَّ هؤلاء الفلاسفة قد اعتبروا ما بعد الطبيعة نتيجة ثانوية، ولـم يُعدوه الغاية القصوىٰ من البحث الفلسفي، بل إنَّ تسليم هيجل بوجود عالميْن مختلفيْن متمايزيْن هما: عالـم الفكر، وعالـم الموجودات الخارجية دليل واضح كافٍ علىٰ أنَّه يُنكر علىٰ ما بعد الطبيعة أنَّه علم خاص يبحث في حقيقة الأشياء، ومن هذا يتبيَّن أنَّه لا يوجد من الناحية التاريخية ما يُؤيد زعم بعض المحْدَثين من أنَّ بحوث هيجل الميتافيزيقية كانت السبب فيما أصاب الفلسفة من بعده من سوء السمعة.

والحق أنَّ هيجل قد نظر إلىٰ مهمته في الفلسفة بنفس العين التي نظر بها العلماء المتأخرون إلىٰ مهمتهم؛ فإنَّه أراد أن يضع شرحًا كاملًا للأشياء علىٰ ما هي عليه بطريقة منطقية قياسية، فالاعتراض إذن لا يُمكن أن يرد علىٰ الغرض الذي توخاه

هيجل، وإن ورد علىٰ المنهج الذي اتبعه؛ لتحقيق ذلك الغرض.

(٥) أما في إنجلترا؛ فلم يكن لعلم ما بعد الطبيعة في أي وقت من الأوقات قدم ثابتة راسخة؛ إذ الفلسفة الإنجليزية صريحة في تجريبيَّتها، ولم يخطر ببال كبار المفكرين من الإنجليز أن يمزجوا الفلسفة الطبيعية وعلم النفس بمباحث الأخلاق، فيصلوا بذلك إلىٰ مثل المسائل الفلسفية الغربية التي تتألف منها موضوعات الفلسفة في القارة الأوروبية، بل إنَّ هذا المزج نفسه لم يخطر ببالهم أنَّه أمر ممكن، وقد درسوا الفلسفة دائمًا كما لو كانت علمًا من العلوم الجزئية -أو علىٰ أقل تقدير- كما لو كانت أداة تستعين بها العلوم الجزئية، وبخاصة العلوم الطبيعة، ولكن لنا أن نستثني منهم باركلي (١٦٨٥-١٧٥٣م) وبعض الفلاسفة الاسكتلنديين الذين خرجوا علىٰ العرف العام.

وقد نظر إلىٰ ما بعد الطبيعة منهم في العصر الحديث هذه النظرة وأيدها بأدلة مفصلة هربرت سبنسر الذي يعرف مذهبه بمذهب اللاأدرية؛ فإن سبنسر يسلم بوجود موجود مطلق (هو ما يسميه كَنت الشيء بالذات)، ويعتبره مقومًا لعالم الظواهر، ولكنَّه يرىٰ أنَّ العلم الإنساني كله ينحصر في إدراك نسب وإضافات، ولذلك؛ يدع ذلك الموجود المطلق من غير تعريف أو وصف، ولا يطلق عليه شيئًا يحدد لنا حتىٰ الأوصاف السلبية، ولمدرسة سبنسر اسم آخر كثيرًا ما يُطلق عليهم وهو اسم الوضعيين، ولكن كلمة المذهب الوضعي كانت في الأصل اسمًا لفلسفة أوغسط كونت التي شرحها في كتابه «دراسة في الفلسفة الوضعية»[1]، ومعناها أنَّ الفلسفة ليست إلَّا تنظيم أو ترتيب النتائج التي يتوصل إليها في العلوم الجزئية.

أما في العصر الحاضر؛ فقد توسَّع في معنىٰ كلمة الوضعيين، وأصبح في الإمكان إطلاقها علىٰ عدد غير قليل من الفلاسفة المحدثين، وأهم ما يمتاز به المذهب الوضعي رفضه الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) بحذافيرها، واعتباره الفلسفة علمًا كليًّا، والتجربة وحدها أصل وأساس كل معرفة وموضوع كل علم، وبهذا المعنىٰ يعتبر دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) من الفلاسفة الوضعيين، ولكن لاس (E. Lass) الذي يُعد

---

(١) ستة مجلدات، ظهرت ما بين (١٨٣٠-١٨٤٢م).

كتابه في الفلسفة المثالية والوضعية[1] خلاصة تاريخية دقيقة للفروق بين هذين النوعين الكبيرين من فروع التفكير الفلسفي، يرىٰ أنَّ نشأة الفلسفة الوضعية يجب أن يرجع بها إلىٰ بروتاغوارس السوفسطائي، ثم إنَّ هذه النزعة الوضعية تظهر كذلك في أتباع كَنت من مفكري العصر الحاضر أمثال لانغ وكوهن وناتورب ولاسفتز وغيرهم؛ فإنَّهم باعتبارهم الناحية النقدية أهم نواحي فلسفة كَنت قد وقفوا من ما بعد الطبيعة موقفًا أقرب ما يكون شبهًا بموقف الوضعيين.

(٦) ولكنَّنا لا نستطيع أن نفصل بين هذه الآراء المتضاربة حتىٰ نعيِّن علىٰ وجه الدقة حدود ما بعد الطبيعة، ولو أنَّنا فهمنا من كلمة ما بعد الطبيعة المعنىٰ الذي يفهم منها أحيانًا -أعني: البحث في المعقولات الكلية التي تستخدم في تفسير ما ندركه من الحقائق في تجاربنا[2]- لما أنكر أحد علىٰ هذا العلم مكانته العلمية؛ إذ تنحصر مهمته بذلك في حدود التجارب الممكنة، ويصبح عاجزًا عن القيام وحده بوضع نظرية عامة في طبيعة الكون، ولكنَّنا نرىٰ أنَّ أفضل اسم لهذا العلم -إذا فهمناه علىٰ هذا النحو- هو نظرية المعرفة؛ لأنَّ مهمة هذه النظرية -أو هذا البحث علىٰ وجه التحديد، كما سنبين ذلك بالتفصيل[3]- هي البحث في الصفات العامة للحقائق التي نعلمها عن طريق التجربة، وبذلك نكون قد فصلنا نظرية المعرفة من «ما بعد الطبيعة»، لم يبقَ بعد كل ما سبق لعلم «ما بعد الطبيعة» سوىٰ البحث عن نظرية في طبيعة العالم وما القول بأنَّ نظرية في طبيعة الوجود كله لابد أن تتعدىٰ حدود ما يقع في محيطنا من التجارب، فهذا أمر لسنا بحاجة إلىٰ إقامة الدليل عليه؛ لأنَّ النقص في علمنا بالعالم أمر لا يُنكره أحد، فالنقديون واللاأدريون والواقعيون إذن لا يُنكرون، ولا يدفعون بحجج سليمة قوية «ما بعد الطبيعة» إلَّا بالمعنىٰ الثاني، وإن كنَّا لا نُسلِّم لهم حتىٰ في موقفهم هذا، بأنَّ حملتهم علىٰ «ما بعد الطبيعة» لها ما يبررها كل التبرير، أو أنَّها متفقة مع روح فلسفة كَنت؛ فإنَّ هذا البحث يجب ألَّا يعارض ويُطالب بالوقوف عند حدوده إلَّا إذا ادعىٰ أنَّ له صبغة علمية صرفة، وأنَّ نتائجه صادقة علىٰ الإطلاق، ولكن ما دام البحث

---

(١) ثلاثة مجلدات، ظهرت ما بين (١٨٧٩-١٨٨٤م).

(٢) قارن الفصل الرابع: (الفقرة الثانية).

(٣) راجع الفصل الخامس.

في مسائل ما بعد الطبيعة ضرورة ملحة يدعو إليها العقل البشري، فسيكون له دائمًا ما يبرر وجوده كُلَّما وجدت حاجة ماسة إلىٰ وضع نظرية في طبيعة الكون، وما دام الدين -وهو العامل الآخر في إشباع هذه الحاجة في العقل البشري- عاجزًا عن أن يمد الإنسان بنظرية شاملة علىٰ الحياة والعالم؛ فإنَّ البواعث علىٰ نشأة الدين كلها بواعث عملية من حيث إنَّ مهمته بعث التفاؤل في نظرة الإنسان إلىٰ الحياة، وإمداده بأساس قوي يبني عليه أفعاله الفاضلة، وما يسعىٰ إلىٰ تحقيقه منها، ولكن الأفكار التي يتحقق فيها غرض الدين عرضة لأن تعمل فيها المؤثرات الطبيعيَّة للتطور العلمي، ولذلك؛ سرعان ما تجدُ الرغبة في التوفيق بين القوانين العلمية من جهة، والأسس الثابتة الدائمة في العقائد الدينية من جهة أخرىٰ، أما تفاصيل هذا التوفيق، فتختلف باختلاف العصور؛ لأن نظريات العلوم في تغير مستمر، ولكن التوفيق نفسه كان دائمًا من نصيب «ما بعد الطبيعة»، فهو إذن في رأينا نظرية في طبيعة الوجود مستندة من ناحية إلىٰ بواعث عملية، ومن ناحية أخرىٰ إلىٰ ما تحتاج إليه العلوم دائمًا من تعديل وتهذيب، وهكذا يشيد «ما بعد الطبيعة» بنيانه الشامخ ممَّا تقدمه له العلوم الجزئية من نتائج وثمرات في بعض مراحل تطورها، بحيث تجد كلُّ حقيقة علمية مكانها اللائق بها من ذلك البنيان مهما كان مكانها متواضعًا، ومن ناحية أخرىٰ يُعنى «ما بعد الطبيعة» بالنظر في المطالب العملية (الراسخة في طبيعة الإنسان)، وهي المطالب التي كان لها بالضرورة أثر في تحديد الصور الأولىٰ لكل نظرية وضعها الإنسان في طبيعة الوجود، فهو إذن؛ علم من العلوم بمعنىٰ أنَّه يتخذ نتائج البحوث العلمية أساسًا لكل بحوثه الخاصة، ولكنَّه لن يصل في يوم من الأيام إلىٰ مستوىٰ العلوم الحقيقة، بمعنىٰ أنَّه لن يتألف في يوم من الأيام من قضايا كلية مُسلَّم بصحتها تسليمًا عامًا، وذلك؛ لأنَّ التقدم المطرد في العلوم الجزئية يحول دون الوصول إلىٰ حقائق قاطعة يعتمد عليها في وضع البناء الفلسفي، وهذا ممَّا يحملنا دائمًا علىٰ أن نضيف إلىٰ الحقائق التي نعلمها فروضًا تتفاوت في درجة احتمالها الصدق[1].

---

(١) يحسُن بالقارئ أن يُقارن هذه الفقرة بما ورد في كتاب ڤنت *System der philosophie* (١٨٨٩م)؛ فإنَّه يُحاول أن يستنتج -بمثل هذه الطريقة- أنَّ من حق «ما بعد الطبيعة» أن يتجاوز حدود التجربة، ولكن في نطاق العلوم الجزئية.

(٧) وإذا سُئلنا: في أي الظروف يشعر الناس جميعًا بحاجتهم إلىٰ نظرية في طبيعة الوجود، بقطع النظر عن اختلافهم في الطرق أو الأساليب التي يُشبعون بها هذه الحاجة؟ أجبنا في الحال بالأربعة الآتية:

أولًا: ما يخامر الناس من شك في علاقاتهم السياسية والقانونية.

ثانيًا: شعورهم بالقلق وعدم الأمان والاطمئنان في أحوالهم الاجتماعية.

ثالثًا: شعورهم بأنَّ العلم بالظواهر الطبيعية وبالوسائل التي يُمكن استخدامها في تحقق الرغبات الإنسانية، لا يزال ناقصًا مهما بلغت درجته من الدقة.

رابعًا: إنَّ الإنسان لا يدرك تمام الإدراك دخيلة نفسه، ولا الوسائل التي بها يضبطها.

بعبارة أخرىٰ: تنبعث في الإنسان الرغبة دائمًا إلىٰ التفكير في نظرية جديدة في طبيعة الوجود تصور له الوجود في صورة مثالية عُليا، كلما شعر بنقص في العالم الذي يعيش فيه -سواء في ذلك العالم الخارجي أو العالم النفسي- راجع إلىٰ أن شئون الحياة قد أتت علىٰ نحو ما أو لم تأتِ علىٰ نحو آخر.

هذه أيضًا بواعث تدعو العقل الإنساني إلىٰ الخوض في مسائل ما بعد الطبيعة، وقد تغلبُ روح البحث الميتافيزيقي أحيانًا علىٰ أمة تكون قد حركتها من قبل عوامل أخرىٰ مشابهة لتلك التي دعت إلىٰ ذلك البحث، فتثبت تلك الروح الميتافيزيقية وتقوىٰ لوجود هذه العوامل[1]، فنظرية ليبنتز في طبيعة العالم التي أحكم وولف وضعها وتنظيمها، ظهرت في ألمانيا في وقت كانت الحياة العقلية والروحية في مختلف نواحيها علىٰ أتم استعداد لقبولها، وفكرة وولف عن الحقيقة الواقعية من أنَّها أمر عرضي وغامض شيء أدىٰ افتراض وجوده إلىٰ تأخر العلم الإنساني بَدلًا من أن يصبح أساسًا ضروريًّا لذلك العلم، ومبالغة وولف في تقديره للتفكير النظري الواضح، ولكل ما يتصل بالعقل، كل أولئك أتىٰ موافقًا (لما كان شائعًا في ألمانيا) من فنِّ نظري Rationalistic art، وآداب متكلفة في معاملة الناس بعضهم مع بعض في حياتهم

---

(١) يريد أنَّ ممَّا يساعد علىٰ انتشار نظرية ميتافيزيقية وجود ظروف اجتماعية أو شعبية تلائمها فتقوىٰ بذلك وتثبت. (المُعرِّب).

اليومية، وتفضيل عام لكل ما هو دقيق من الأمور أو مصطنع، فلا غرابة إذن أن حلَّت تعاليم وولف محل التعاليم المدرسية والديكارتية في الجامعات، وأنَّها كانت تلقىٰ من أعلىٰ المنابر علىٰ الناس إلقاءً، وتتخذ أصولًا وقواعد تُؤلف كتب الأطفال بمقتضاها، ولم تكن علوم اللاهوت والقانون والطب متأخرة في ذلك المضمار؛ فإنَّها اتخذت هي الأخرىٰ طريقة وولف مثالًا لها في البحث والشرح، وقد تألفت جمعيات أخذت علىٰ عاتقها نشر الحقيقة كما فهمها وولف، حتىٰ الآداب Belles-letters قد أصبحت بسبب تأثرها بوولف نوعًا من التثقيف أو الرياضة العقلية تعلّم وتتعلَّم.

كل ذلك كان أثرًا لانتشار نظرية فلسفية وضعت في طبيعة العالم يُمكنك أن تقارنه بالروح التي غلبت علىٰ عصرنا اليوم، وبتعلُّقِنا بكل ما هو حقيقي أو واقعي، وأن تقارنه أيضًا ممَّا في عصرنا من ثروة علمية طائلة، وتقدُّم مادي عظيم، وارتفاع في مستوىٰ الخير الاجتماعي العام.

(٨) كان من الطبيعي أن يحدث ذلك التغير العام في وجهة النظر أثره في «ما بعد الطبيعة» في وقتنا الحاضر[١]؛ فإن العلاقة بين العقل والواقع كانت تسير نحو التغير بخُطَىٰ موفقة بالرغم من بُطئها، وقد كان كَنت بوجه عام أميل إلىٰ وضع ما هو عقلي فوق ما هو واقعي، رغم اعتقاده أنَّ الواقع يجب أنَّ يكون علىٰ الأقل نقطة الابتداء في بناء العلم الإنساني، والحق أنَّ هيجل هو الذي علَّمنا أنَّ ما هو عقلي، وما هو واقعي يجب أن يتلاقيا، أي: يجب أن يتكافآ في المنزلة في أية نظرية فلسفية توضع في طبيعة الوجود، أمَّا لطزه؛ فقد ذهب إلىٰ أبعد من ذلك، حيث اعتبر عالم الواقع أغزر بكثير وأحفل من عالم العقل، واتخذ ڤنت عالم الوقع -أي: عالم الأشياء التي ندركها إدراكًا مباشرًا، والتي تكون موضوعات تفكيرنا- أساسًا لنظريته في المعرفة، بل اعتبره الغاية والهدف لكل بحث فلسفي في حقيقة الموجودات، نعم إنَّ ڤنت لا يتردد في القول بأنَّ وصف بعض نواحي العالم الواقعي، أو بعض العناصر الموجودة فيه ممَّا ندركه إدراكًا مباشرًا، وصفًا نظريًا كما تفعل العلوم الجزئية، لا سيما علوم الطبيعة والنفس، إنَّما يستند إلىٰ تفرقة مصطنعة (بين ما هو عقلي وما هو واقعي)، ويُؤدي إلىٰ نتائج عقلية صرفة غير واقعية.

---

(١) يريد الانتقال من النزعات العقلية (المذهب العقلي) إلىٰ النزعات المادية (المذهب الواقعي).

وهكذا نجد العلاقة بين العالم الواقعي والعالم العقلي قد عكست تمامًا، كما نجد أنَّ هذا التغير قد صحبه تغير موازٍ له في القيم التي يضعها الناس لكل منهما في تقديرهم العادي.

الفصل الخامس

النظر في مطلق العلم (أو نظرية المعرفة)

(١) يُقصد بالنظر في مطلق العلم (أو نظرية المعرفة) بالمعنىٰ الأعم: العلم الذي يبحث في مادة العلم الإنساني ومبادئه الصورية، وبالمعنىٰ الأخص: العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادِئُها المادية، وكذلك الحال في المنطق؛ فإنَّه غالبًا ما يستعمل اسمه في معنىٰ أوسع بحيث يشمل البحثين جميعًا، في حين أنَّه بمعناه الأخصّ يدلُّ علىٰ العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادِئُها الصورية، لذلك؛ يجدر بنا أن نستعمل كُلًّا من الكلمتين في معناها الاصطلاحي الخاص، غير ناسين في الوقت نفسه أنَّ العِلمين متكاملان متضامنان: يبحث أولهما في مادة التفكير العامة، ويبحث الثاني في صوره، وأن من الاثنين يتألف علم المعرفة الذي يطلق عليه فِختِه اسم (Wissenschaftslehre)[١].

ولم يكن للنظر في مطلق العلم وجود مستقل عند القدماء؛ فإنَّ أفلاطون قد أدخل بحوث المعرفة فيما سماه بالجدل[٢]، وأدخلها أرسطو في دراساته في «ما بعد الطبيعة»[٣]، من غير أن يضعا حدًّا فاصلًا بين ما له اتصال بالمعرفة وما له اتصال بمشكلات «ما بعد الطبيعة»، ولا بين بحوث المعرفة والبحوث المنطقية البحتة.

أمَّا أهم مسائل المعرفة التي أثارها القدماء؛ فتتركز حول العلم الحقيقي واليقيني المُسلَّم به تسليمًا مطلقًا، ولا يكاد يوجد أثر عندهم لمسائل المعرفة التي ظهرت ظهورًا واضحًا في العصر الحديث، كالعلاقة بين الذات والموضوع (العقل والشيء

---

(١) راجع الفصل الثاني: (الفقرة السادسة).

(٢) راجع الفصل الأول: (الفقرة الثالثة).

(٣) راجع الفصل الرابع: (الفقرة الأولىٰ).

المدرك)، وأثر كل منهما في عملية الإدراك أو في المعرفة، وكالنظر في حدود المعرفة الإنسانية وفي ماهية التجربة.

(٢) ولابد من اعتبار الفيلسوف الإنجليزي جون لوك المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة؛ لأنَّه هو الذي وضع هذا البحث في صورة العلم المستقل، ويحتوي مُؤلَّفه الجليل: «**مقالةٌ في التفكيرِ الإنسانيِّ**» الذي نُشر سنة (١٦٩٠م) أول بحث علمي منظم في أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها، أمَّا الذي دفعه إلىٰ البحث في مثل هذه المسائل، فهو ما لاحظه من الاختلاف الذريع وتضارب الآراء في مشاكل «ما بعد الطبيعة»، والفلسفة الخلقية والدين.

وأصول المعرفة في نظر لوك اثنان: الإدراك الحسي (أو الإحساس)، والإدراك العقلي، ولمَّا بحث الأفكار التي نصل إليها من هذين السبيلين، وصنفها تصنيفًا جامعًا، دعاه هذا إلىٰ افتراض وجود عدد محدود من العناصر العقلية البسيطة، تتألف منها المعرفة الإنسانية، وتنمو علىٰ أنحاء مختلفة من التركيب والتعقيد.

وقد كانت الكيفيات المحسوسة كالألوان والأصوات والمذوقات ونحوها معتبرة قبل لوك أمورًا راجعة إلىٰ ذات الفعل المدرك لها، فحوَّل هذه النظرية إلىٰ نظرية في المعرفة، مُفرِّقًا بين ما له وجود خارجي مستقل عن العقل، وما لا وجود له إلَّا في العقل، أو بين الذات المدركة والموضوع المدرك، بعبارة أخرىٰ: فرَّق لوك بين الكيفيات الأولىٰ والكيفيات الثانية للأجسام الطبيعية (وهي تفرقة سبقه إليها غاليلي الذي يحتمل أن يكون قد أخذ الفكرة عن ديموقريط)، وميَّز بذلك بين صفات الأشياء التي بعضها دائم ثابت ضروري الوجود، والبعض الآخر متغير ممكن الوجود راجع إلىٰ طبيعة العقل المدرك لها. (وهذه هي الكيفيات الثانية).

(٣) من هنا نفهم أنَّ المجهود الذي بذله لوك في وضعه لنظرية المعرفة (وهي أول نظرية من نوعها بالرغم من كتابات هبز التي مهدت له الطريق إليها) لم يكن موفقًا كل التوفيق؛ فإنَّه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه جميع الفلاسفة الذين كتبوا في المعرفة في عصره، أعني أنَّه اعتبر الناحية النفسية (السيكولوجية) للمعرفة هي الناحية الطبيعية والأساس، أمَّا الناحية الأخرىٰ من المعرفة، وهي إشارتها إلىٰ الحقائق الواقعية، فأمر يُرْجع فيه إلىٰ مجرد الظنِّ، ولكن تحليل لوك العميق لمادة المعرفة الإنسانية وإدخاله

فكرة المقولات المنطقية (الجوهر والحال والإضافة) التي ساعدت علىٰ ترتيب المعلومات علىٰ نحو أبسط وأنفع وأكثر نظامًا من مقولات أرسطو العشر -كالكيف والأين والمتىٰ . . إلخ- وأخيرًا، بحث لوك العميق في أدوار المعرفة ودرجة اليقين فيها، كلُّ أولئك كان له أثر دائم في تطور هذا العلم، وممَّا يدلُّنا علىٰ مدىٰ الأثر الذي أحدثه كتابه في الفلسفة أن ليبنتز ألف كتابًا خاصًّا في نقد نظرياته عنوانه: «**مقالات جديدة في المعرفة الإنسانية**» (Nouveaux essais sur l'entendement humain)، (وهو الكتاب الذي أُجِّل نشره بسبب وفاة لوك، ولم يظهر إلَّا بعد موت المؤلف، في سنة (١٧٦٥)[1]، ويُوجه ليبنتز انتقاده بوجه خاص إلىٰ نظرية لوك في الأفكار الموروثة أو الأفكار الفطرية (innate ideas)[2] التي تشغل الجزء الأول من كتابه، فقد وضع لوك نظريته الجديدة في الصيغة القديمة التي طالما وضعت فيها وهي: «ليس في العقل شيء لم يكن من قبل موجودًا في الحس»، (Nihil est in intelleetu quod non prius fuerit in sensu) فزاد عليها ليبنتز: «إلَّا بالعقل»، (nisinitellectus ipse).

ويجب أن نتذكر أنَّ الفلسفة الأوروبية كانت تدين في ذلك العهد بأنَّ العقل الإنساني مزود بهذه الأفكار الموروثة، وأنَّنا ندرك وجودها بداهة، وأنَّها أصل كل علم يقيني يحكم العقل بضرورة صدقه، وأنَّ الأفكار المكتسبة بالتجربة بمقارنتها بهذه الأفكار الموروثة ظنيَّة، أو علىٰ أكبر تقدير احتمالية[3].

(٤) كان لهذه النظرية أثر بالغ في تفكير كَنت الذي يعتبر -بعد لوك- أعظم من كتب في نظرية المعرفة ووضعها علىٰ أساس علمي متين؛ فإنَّ كَنت الذي أيقظته كتابات دافيد هيوم النقدية من غفلته كتب يفسر لنا أنَّ بعض العلوم كعلم الرياضة البحتة، والعلوم الطبيعية الرياضية تصدق أحكامها صدقًا عامًّا لا يحتمل النقيض، وأداه بحثه إلىٰ القول بأنَّ جميع أحكامنا -سواء منها ما كان له أساس من الحس وما صدر عن العقل مباشرة- تحتوي عناصر أولية أو بديهية، فالزمان والمكان فكرتان أوليتان

---

(١) مات ليبنتز سنة (١٧١٦م).

(٢) وهي التي يُنكرها لوك معارضًا في ذلك ديكارت ومدرسة العقليين.

(٣) قارن الفصل الرابع: (الفقرة السابعة).

تدخلان في جميع إدراكاتنا الحسية وتوجدان في العقل بفطرته، وبفضلهما أمكننا الوصول إلىٰ علمين يقينيين هما علما العدد والمكان (أي: الحساب والهندسة)، والمقولات الاثنتا عشرة[1] معانٍ أولية موجودة في العقل بفطرته أيضًا نستعين بها في الوصول إلىٰ المبادئ العامة في العلوم الطبيعية كالمادة والتغير والاطراد في وقوع الحوادث الطبيعية، وفي التعبير عن هذه المبادئ في صورة قضايا ضرورية، وهذه المعاني الأولية أو البديهية هي الأساس الذي نبني عليه أحكامنا الضرورية وأحكامنا العامة، ويرىٰ كَنت أنَّها أمور نظرية راجعة إلىٰ طبيعة العقل نفسه، وإن كان أتباعه والمنتصرون لنظرية المعرفة يصفونها بطريقة أدق بأنَّها أمور افتراضية نتخذ منها أساسًا لبحثنا في العلوم، ولكن كَنت في الوقت نفسه لا يعتقد أنَّ هذه المعاني البديهية تكفي وحدها في إمدادنا بالعلم، بل إنَّ فائدتها تنحصر في تطبيقها علىٰ المعلومات التي نكتسبها بطريق التجربة، ومن هذا كان استخدامها تطبيقها فيما وراء حدود التجربة -أي: في المجال الذي يتجاوز فيه العقل دائرة الحس- استخدامًا غير علمي، كما أنَّه لا يُؤدي إلىٰ نتيجة ما[2].

(٥) وقد أطلق الفلاسفة الذين خلفوا كَنت علىٰ البحث في مطلق العلم (الإبستمولوجيا) أسماء كثيرة أشرنا إلىٰ بعضها سابقًا كاسم علم المعرفة الذي يستعمله فِخته[3]، غير أنَّ فِخته لما نظر في هذا العلم علىٰ وجه التفصيل أدىٰ به بحثه إلىٰ نتائج ميتافيزيقية خاصة عن طبيعة المبدأ الذي يقوم عليه نظام العالم، وبذلك خرج عن حدود نظرية المعرفة بمعناها الدقيق، وكذلك كان الحال في فلسفة شلنج في مبدأ الذاتية، وفي منطق هيجل وميتافيزيقا هربارت وفلسفة شوبنهور؛ فإنَّ أحدًا من هؤلاء

---

(١) يعتبر كَنت هذه المقولات تقسيمًا شاملًا لأنواع الروابط التي تشتمل عليها الأحكام، وهي أربعة أقسام: (مقولات الكم، ومقولات الكيف، ومقولات الإضافة، ومقولات الجهة)، وتحت كل قسم من هذه ثلاثة مقولات، فتحت الكم: (الوحدة، والكثرة، والكل)، وتحت الكيف: (الوجود، والعدم، والتحديد)، وتحت الإضافة: (الجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والتبادل)، وتحت مقولات الجهة: (الإمكان والامتناع، والوجود واللاوجود، والضرورة والحدوث)، ولكل واحدة من هذه المقولات نوع من الحكم (القضية) مستند إليها. (المُعرِّب).

(٢) قارن الفصل الرابع: (الفقرة الثانية).

(٣) قارن الفصل الخامس: (فقرة الأولىٰ).

الفلاسفة لم يحاول أن يضع حدودًا معينة لدائرة البحوث المتصلة بالمعرفة بمعناها الصحيح؛ لأنَّه غلب علىٰ فلاسفة الألمان منذ العقد السادس من هذا القرن (التاسع عشر)، والاعتقاد بأنَّ نظرية صحيحة في المعرفة هي وحدها الأساس الذي يمكن أن تُبنىٰ عليها الفلسفة جميعها، وهي وحدها المستوىٰ الدقيق الذي يمكن أن تقاس به النتائج التي تستنتج في العلوم الجزئية، وقد كان المذهب المادي في طبيعة الوجود، أي: القول بأنَّ المادة أصل كل شيء[1] هو السبب المباشر في الرجوع إلىٰ كَنت، وإن كان الرجوع إليه قد ابتدأ بالفعل منذ ابتدأ ذلك الاعتقاد[2]، ففلسفة هيجل النظرية تداعت أمام الصدمات التي وجهتها إليها العلوم التجريبية من جهة، والفلسفة الجديدة الدقيقة من جهة أخرىٰ، وابتدأت الفلسفة تسترد تدريجيًّا ما كانت فقدته من نفوذ.

واليوم يعتبر الإلمام التام بمسائل المعرفة أول عتاد للفيلسوف، بل إنَّ نظرية المعرفة أصبحت في نظر الكثيرين هي الفلسفة، أو أنَّها الفلسفة إذا أريد بالفلسفة بحث علمي مُنظم، علىٰ أنَّ الأهمية الكبرىٰ للنظر في المعرفة الإنسانية لم تعد وقفًا علىٰ الفلسفة، بل امتدت إلىٰ ما وراء حدودها؛ فإنَّ بعض العلماء المبرزين في العلوم الجزئية مثل: هلمهولتز وماخ وفك قد حاولوا حلَّ مشاكل المعرفة التي تتصل بعلومهم. وكذلك كان الحال في علم اللاهوت البروتستنتي؛ فإنَّ أتباع مذهب رتشل علىٰ الخصوص قد ذهبوا إلىٰ أنَّ التفسير العلمي لتعليمات الدين المسيحي يتطلب نظرية في المعرفة مثل نظرية كَنت أو لطزه، لا نظرية في «ما بعد الطبيعة».

(٦) وليس من شكٍّ في أنَّ مبحث المعرفة جدير بتلك المنزلة العالية التي وضع فيها، ولكن لسوء الحظِّ كثرت الآراء وتعددت في ماهية المشكلة الخاصة التي يعالج هذا العلم حلها؛ لذلك نجدنا مضطرين إلىٰ تحديد المجال الذي يبحث فيه تحديدًا دقيقًا بقدر استطاعتنا، وإذا فسرنا المعرفة بأنَّها تحصيل العلم، أو العمليات العقلية التي بها نُحصِّل العلم، أصبح البحث في المعرفة من غير شكٍّ فرعًا من فروع علم النفس؛ لأنَّ هذه العمليات ليس لها إلَّا وظائف سيكولوجية بحتة.

والواقع أنَّنا كثيرًا ما نسمع عن سيكولوجيا المعرفة، أي: فرع علم النفس الذي

---

(١) قارن الفصل السادس عشر.

(٢) قارن الفصل الثامن: (الفقرة التاسعة).

يبحث في العمليات العقلية الشعورية التي يقوم بها العقل في تحصيله للمعلومات، وذلك كعمليات الإحساس، والإدراك الحسي، والتذكر، والتخيل، والانتباه، والتفكير، وما إلىٰ ذلك، وقد أشار القدماء في علم النفس إلىٰ القوىٰ المدركة، وفهموا منها هذا المعنىٰ وفرَّقوا بين نوعين من هذه القوىٰ: القوىٰ المدركة العُليا، والقوىٰ الإدراكية السفلىٰ.

أمَّا الفكرة التي يستند إليها أصحاب هذا الرأي، فهي فكرة الوظيفة التي يعتقدون أنَّ كل عملية من عمليات العقل، أو كل قوة من قوىٰ الإدراك تُؤديها أو في إمكانها أن تُؤديها، فكأنَّهم إذ يبحثون في المعرفة يسألون أنفسهم عن الوظائف السيكولوجية التي بها نصل بالفعل، أو التي في إمكانها أن توصلنا إلىٰ العلم بالأشياء، ولكن البحث في الغاية من كل عملية عقلية -أو بعبارة أخرىٰ- عن وظيفة كلٍّ عملية عقلية (وهو من خصائص علم النفس القديم) يجعل سيكولوجية المعرفة علمًا تطبيقيًّا، وإذا فهمنا المعرفة بهذا المعنىٰ أصبح البحث فيها فرعًا من فروع علم النفس التطبيقي، ولا يزال لهذه الفكرة بقية أثر نجده في الاصطلاحات الحديثة التي أطلقت علىٰ بعض العمليات السيكولوجية، كالإحساس بالثقل، والإحساس بالمقاومة، وإحساس الحركة ونحوها؛ فإنَّها تدل علىٰ الكيفات المحسوسة البسيطة التي تعطينا فكرة علىٰ الجسم الثقيل أو المتماسك أو المتحرك.

(٧) ولكن لو لم تكن نظرية المعرفة أكثر من مجرد جزء من علم النفس التطبيقي للزم من ذلك ما يأتي:

أولًا: أنَّ العلوم الأخرىٰ التي لها موضوعاتها الخاصة لا تسلِّم بها أو تتخذها أساسًا لها، بل لزم أنَّ نظرية المعرفة، ذاتها تعتمد علىٰ علم النفس وتسلِّم بصحة قضاياه.

ثانيًا: أنَّ نظرية المعرفة تصبح علىٰ هذا التعريف علمًا من العلوم الجزئية؛ لأنَّ علم النفس الذي هو أساسها (في هذه الحالة) قد أصبح اليوم علمًا جزئيًّا[١].

ثالثًا: أنَّها تصبح منقطعة الصلة بالمسائل المهمة المتعلقة بصدق العلم الإنساني

---

(١) الفصل الثامن: (الفقرة التاسعة).

وحدوده؛ فإنَّ علم النفس التطبيقي، بالغًا ما بلغ، لا يُساعدنا علىٰ تقدير صحة أو خطأ علمنا أو وضع حدود لما في مقدورنا أن نعلمه من الأشياء.

رابعًا: أنَّ نظرية المعرفة علىٰ هذه الصورة تصبح عاجزة تمامًا عن أن تبحث مشاكل العلم العامة، مثل مشكلة الذات والموضوع، ومشكلة التطور في العلم ونحو ذلك، وتنحصر وظيفتها في رسم أنجع الطرق التي يتبعها العقل في تحصيل علمه بالأشياء، أي: وصف العمليات العقلية التي يحصل بها الإنسان علمه، ولكنَّها بهذا المعنىٰ تفقد صبغتها العلمية تمامًا، من حيث هي فرع من فروع الفلسفة، أو علم من علومها العامة، لهذه الأسباب كلها لا نستطيع أن نعد نظرية المعرفة بحثًا في كيفية تحصيل العلم بالأشياء.

وهناك معنىٰ آخر نستطيع أن نفهمه من نظرية المعرفة، وهو أنَّها البحث في النتائج التي يتوصل إليها في العلوم المختلفة، أو أنَّها البحث في المعرفة الحاصلة بالفعل، غير أنَّه يخشىٰ إذا فسرت بهذا التفسير، وفهمت بهذا المعنىٰ الواسع أن تختلط بعلم المنطق والعلوم الجزئية، أمَّا الفرق بينها وبين المنطق[1]؛ فهو أنَّ المنطق علم يبحث في القوانين الصورية للفكر، وإذا كانت العلوم الجزئية تتولىٰ البحث في مادة المعلومات، كل منها في ناحيته الخاصة به، فمن البيِّن أنَّه لا يبقىٰ لنظرية المعرفة إلَّا البحث في مادة الفكر في صورتها العامة، وعلىٰ هذا تُصبح مهمتها النظر في بعض المعقولات التي تستخدم في العلوم الجزئية جميعها، وتعتبر أساسًا منطقيًّا مُسلَّمًا به فيها، من غير أن يتعرض واحد منها لدراسة هذه المعقولات دراسة دقيقة.

(٨) فليست مهمة نظرية المعرفة إذن؛ البحث في بعض الحقائق الجزئية التي يُمكن تمييزها من حقائق جزئية أخرىٰ، ولا النظر في بعض المعقولات العامة التي يُمكن الاستغناء عنها في أي بحث علمي خاص، بل النظر في تلك المعقولات العامة التي تشترك في استخدامها جميع العلوم الجزئية أو عدد كبير منها، وتكوّن أساسًا لا غنىٰ عنه في هذه العلوم، وربما فهم القارئ غرضنا في صورة أكثر وضوحًا إذا نظر إلىٰ الموضوعات التي سنذكرها تحت هذا النوع من البحث.

---

(١) علىٰ نحو ما سنشرحه في الفصل السادس.

أولًا: أول ما تبحث فيه نظرية المعرفة تعريفُ مادة العلم بأوسع معانيها، أي: النظر فيما يُمكن العلم به من الأشياء، ولهذا البحث أهميته الخاصة من ناحية اتصاله بالشروط التي يسلم الجميع بوجوب توافرها في العلم، والتي كثيرًا ما تظهر في المناقشات العلمية، وممَّا يتصل بهذا الموضوع المسائل الآتية:

(أ) التفرقة بين ما هو داخل في العالم المحسوس، وما هو خارج عنه، أي: بين ما هو في حدود التجربة، وما هو خارج عن حدودها.

(ب) التفرقة بين العلم البديهي، والعلم المكتسب، أي: بين ما يُدركه العقل بفطرته مُستقلًا عن التجربة، وما لا يُدرك إلا عن طريق التجربة.

(جـ) البحث في الشروط الواجب توافرها في الأحكام الضرورية اليقينية، أي: النظر في مادة العلم الضروري، ولِمَ كان ذلك . . . إلخ.

ثانيًا: تبحث نظرية المعرفة أيضًا فيما هو ذاتي، وما هو موضوعي من المعلومات، ولتقسيم المعلوم إلىٰ ما هو ذاتي وما هو موضوعي أهمية كبيرة؛ لأنَّه ينبني عليه التفرقة بين فرعين عظيمين من فروع العلوم هما العلم الطبيعي وعلم النفس، فإن كان ما يُمكن اعتباره متصلًا بالذات المدركة يُرجع فيه إلىٰ علم النفس، وكل ما يتصل بالموضوع المدرَك يُرجع فيه إلىٰ العلوم الطبيعية، وواضح أنَّ بحثًا كهذا لا يُمكن أن تستقل به نظرية في المعرفة تعتمد علىٰ علم النفس، ولذا؛ نعتقد أنَّ الفلاسفة المثاليين الذين يأخذون بوجهة النظر السيكولوجية ويعتبرون كل حقيقة نعلمها فكرة للذات العاقلة، قد سدوا الطريق علىٰ أنفسهم لحل هذه المشكلة.

ثالثًا: يجب أن تبحث نظرية المعرفة في تقسيم العلم إلىٰ صوري ومادي، وهو بحث لا يقل في أهميته عن سابقه.

رابعًا: والمسألة الرابعة التي يصحُّ أن ندخلها في نظرية المعرفة، هي البحث في معنىٰ الوجود والتغير والنظر في نوع خاصٍّ من أنواع التغير هو النمو.

ولكن إلىٰ جانب هذه البحوث التي هي الأساس المنطقي لجميع العلوم الجزئية، تبحث نظرية المعرفة في طائفة أخرىٰ من المبادئ التي تقل في عموميتها عن المبادئ السابقة، والتي يشترك في استخدامها بعض العلوم الجزئية دون غيرها.

خامسًا: تبحث نظرية المعرفة مفاهيم المصطلحات الآتية: المادة، القوة، الطاقة،

الحياة، العقل، كما تبحث الصلة بين الظواهر النفسية (السيكولوجية) والظواهر الطبيعية (الفيزيقية)، وإن كانت العادة قد جرت بأن يبحث هذه المسائل الخاصة بعض العلوم الفلسفية الأخرىٰ، مثل فلسفة الطبيعة، وعلم النفس.

(٩) لسنا بحاجة الآن إلىٰ أن نبرهن بأدلة جديدة علىٰ أن تعريفنا لنظرية المعرفة يصورها بصورة العلم الفلسفي الأساسي، ولكنَّنا بحاجة إلىٰ أن نقف بالقارئ وقفة قصيرة؛ لنبيِّن له أنَّ هذا التعريف يهدم تمامًا اعتراض الذين يُنكرون أن البحث في المعرفة يُمكن أن يكون علمًا مستقلًا، يتساءل هؤلاء المنكرون: كيف يتسنَّىٰ الحكم علىٰ قيمة المعرفة وصحتها في حين أنَّ العقل الذي هو أداة في تحصيلها هو بالضرورة العقل الذي يتولىٰ الحكم عليها؟ (كيف يكون العقل حاكمًا ومحكومًا عليه في آنٍ واحدٍ؟!)، فإذا نحن افترضنا صحة المعرفة في هذه الحالة الأخيرة[1]، ألَا يُصبح النظر في صحة المعرفة علىٰ الإطلاق عبثًا لا طائل تحته؟ وإذا نحن لم نفعل ذلك لم يكن لدينا مقياس نقيس به صحة المعرفة أو خطأها[2]، ولا يرد هذا الاعتراض علىٰ نظرية المعرفة، إلَّا إذا اعتبرت نظرية في كيفية تحصيل العلم بالأشياء، ولكنَّه لا قيمة له علىٰ الإطلاق إذا وجه إلىٰ نظرية المعرفة كما عرفناها، أي: نظرية المعرفة بمعنىٰ البحث في العلوم علىٰ الإطلاق أو في مطلق مادة العلم.

وليس من شكٍّ في أنَّ البحوث التي تعالجها نظرية المعرفة من أعقد البحوث الفلسفية علىٰ الإطلاق؛ لأنَّها لا تتطلب في إدراكها مقدرة خاصة علىٰ التفكير في المسائل المعنوية البحتة وحسب، بل تعتمد في الوقت نفسه علىٰ التقدم العلمي في العلوم الجزئية التي -لا شك- لها أثر بالغ في معرفتنا بمادة العلم العامة، وهذا يقتضي إلمامًا واسعًا بالنتائج العلمية التي يحصل عليها العلماء في ميادين العلوم الجزئية المختلفة، أضف إلىٰ هذا أنَّ المعاني الكلية (التي تبحثها نظرية المعرفة) من

---

(١) الحالة الأخيرة، أي: حالة حكم العقل علىٰ قيمة المعرفة وصحتها، ومعنىٰ عبارة المؤلف: أنَّنا إذا افترضنا أنَّ العقل مرجع يُوثق به في تقدير المعرفة وصحتها؛ فلا حاجة إلىٰ البحث في صحة أي معرفة؛ لأنَّها وليدة ذلك العقل، وبالتالي إذا شككنا في تقدير العقل للمعرفة؛ شككنا في مقدرته علىٰ تحصيل علم صحيح، ولم يعد لدينا مستوىٰ نقيس به صحة المعرفة ولا خطأها. (المُعرِّب).

(٢) نفس التعليق السابق.

المعاني العامة التي تظهر في تفكير الرجل العادي وتفكير الفيلسوف علىٰ السواء؛ لأنَّ العقل الإنساني يخضع في الحالتين لقانون سيكولوجي واحد، ليس هذا مقام الخوض في شرحه، لهذا يعترض نظرية المعرفة عقبات بعضها آتٍ من غموض الألفاظ عندما تستعمل في معناها اللغوي العام، والبعض الآخر من اتصال بحوث المعرفة بألوان شتىٰ من النظريات والآراء الفلسفية، ومن الناحية النظرية البحتة لا يوجد ما يمنع نظرية المعرفة من الوصول إلىٰ قوانين صحيحة كغيرها من العلوم الأخرىٰ، إلَّا أنَّ العقبات التي تعترض سبيلها تفسر لنا من جهة التناقض الظاهر في مذاهب المعرفة في البحوث الفلسفية، كما تفسر من جهة أخرىٰ أنَّ مهمة نظرية المعرفة لا تزال في جملتها غامضة غير محدودة، ولكنَّنا نلاحظ هذه الظاهرة نفسها في العلوم الجزئية؛ فإنَّ أكثر نظريات هذه العلوم عمومًا أبعد من أن تُصاغ في صيغة يرتضيها جميع العلماء أو يسلمون بها من غير جدل أو مناقشة.

(١٠) أدىٰ اختلاف المعاني التي تُفهم من كلمة منطق في كثير من الحالات إلىٰ إدخال مسائل المعرفة في الكتب التي تحمل اسم المنطق، وتبحث المسائل المنطقية بمعناها الدقيق، ونحن نقتصر هنا علىٰ ذكر أسماء العلماء الحديثين الذين أفسحوا لبحوث المعرفة مكانًا في مؤلفاتهم المنطقية، وهؤلاء هم شَبْ (Chcuppe)، ولطزه، وڤنت.

ويجب ألَّا يفوتنا هنا أن نذكر أنَّ الحاجة ماسة إلىٰ وضع كتاب في تاريخ بحوث المعرفة؛ فإنَّ هذا عمل لـم يضطلع بالقيام به أحد بعد.

الفصل السادس

المنطق

(١) كان أرسطو أولَ من وضع علم المنطق الذي نعرفه بأنَّه البحث في قوانين الفكر الصورية، نعم؛ سبق أرسطو إلىٰ البحث في بعض مسائل هذا العلم الفلاسفة القدماء؛ فإنَّ في كثير من محاورات أفلاطون بوجه خاص مناقشات في كيفية حصول التصورات في الذهن، وبحوثًا في التعريف وطريقة الاستدلال القياسي، ولكن لم تكن للمنطق صفة العلم المستقل، ولم تصنف مسائله تصنيفًا علميًّا دقيقًا إلَّا علىٰ يد أرسطو، وهو يطلق اسم أنالوطيقا (التحليلات) علىٰ مبحثي القياس والبرهان، ويتكلم في التحليلات الأولىٰ عن القياس، وفي الثانية عن البرهان والتعريف والتصنيف والاستقراء، ويطلق اسم طوبيقا (الجدل) علىٰ الجزء الخاص بالأقيسة الجدلية، أي: الأقيسة التي تتألف من مقدمات ظنية، أمَّا الجزء الذي يسميه باري أرمنياس (العبارة) فيبحث في القضية والحكم، ويبحث الجزء المسمىٰ فاطيغورياس (وهو مشكوك في أصله) في المعقولات الكلية التي تسمىٰ بالمقولات.

وقد أطلق ناشرو كتب أرسطو المنطقية وشراحها علىٰ مجموعها اسم «الأرغانون»[1]، أي: الآلة، كما أطلقوا علىٰ العلم الذي تتضمنه هذه الكتب اسم «المنطق»، أمَّا أرسطو؛ فلم يستعمل سوىٰ كلمة «التحليلات» دلالة علىٰ هذا العلم.

وقد أضاف الرواقيون -لا سيما زينون وكريسيبوس- إلىٰ المنطق الأرسطي بعض البحوث المتصلة بالمعرفة الإنسانية، كما زادوا الأقيسة الشرطية المتصلة والمنفصلة.

وقد أدخل أهم مسائل الأرغانون بعد القرن السادس الميلادي في الكتب المدرسية

---

(١) وهو ما يُسمِّيه العرب بالنصِّ، والأرغانون كلمة يونانية معناها الآلة، وقد وردت كلمة الآلة في جملة تعريفات عربية لعلم المنطق؛ لأنَّه بمثابة الآلة لسائر العلوم. (المُعرِّب).

التي وضعت في ذلك العهد، فيما كان يُعرف بالفنون السبعة[1]، وبذلك أصبح للمنطق مكانة بارزة في مناهج المدارس المسيحية في القرون الوسطىٰ، ولكن تغير اسمه عندئذٍ إلىٰ «الجدل» تمشيًا مع اصطلاح الرواقيين في تقسيم بحوث المنطق إلىٰ قسمين: جدل، وخطابة[2]، وأصبح المنطق في ذلك العصر ميدانًا ينزل إليه كل محب للنضال الفلسفي من المدرسيِّين، وتوسع العلماء في دراسة القياس الأرسطاطاليسي بدقة عظيمة، وبالغوا في استنتاج النتائج القياسية علىٰ اختلاف أنواعها، المعقول منها وغير المعقول، ما دامت مقدمات القياس مستكملة شرائط الإنتاج من حيث الكلية والجزئية والسلب والإيجاب، وفي الوقت نفسه لعبت فكرة الكلي دورًا مهمًا في الخلاف بين الاسميين (Nominalists)، والواقعيين (Ralists)، فذهب الاسميون إلىٰ أنَّ الكليَّ لا وجود له إلَّا في الاسم، وزعم الواقعيون أنَّ له وجودًا حقيقيًا؛ لأنَّ من الكليات تتألف ماهيات الأشياء التي تسمىٰ بأسماء كلية.

(٢) ظلَّت للمنطق الأرسطي مكانتُه مدة طويلة في العصر الحديث أيضًا، فقد احتفظ به في المدارس البروتستانتية في كتب ميلانكثون المدرسية، ولكن الثورة العامة ضد أرسطو والمدرسيين التي امتازت بها أوائل ذلك العصر قد أدت إلىٰ إحداث تغيرات كثيرة وخطيرة في هذا العلم. نعم؛ إن بطرس ريموس (١٥٧٢م +) لم ينحرف عن الفكرة الأرسطية إلىٰ الحدِّ الذي قد نستنتجه من حملته العنيفة ضد أرسطو؛ فإنَّ عمله يكاد ينحصر في تبويب المنطق علىٰ النحو الذي ظلَّ عليه إلىٰ يومنا هذا مع قليل من التحوير، ذلك أنَّه قسَّم المنطق إلىٰ أربعة أقسام: (التصورات، والتصديقات، والقياس، والمنهج)، أمَّا الذي كان نقدُه أنكىٰ وأشد فهو بيكون؛ لأنَّه يُنكر القياس والطريقة القياسية جملة علىٰ أساس أنَّ القياس لا يُكسبنا علمًا جديدًا، ولا يُمكن أن يُؤدي إلىٰ أيِّ تقدم علمي، أمَّا الطريق الطبيعي الصحيح لكسب العلم بالأشياء فهو -في نظره- الاستقراء، لذلك؛ يكبر من شأنه ويحله محل القياس، وإنَّ معارضة بيكون لأرسطو لَتظهر حتىٰ في عنوان كتابه الذي يطلق عليه اسم «الآلة الجديدة» *(Novnm Organon)* غير أنَّنا يجب أن نُسلِّم بأنَّ الطريقة التي يُسميِّها

(١) وهي النحو، والمنطق، والبلاغة، والحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقىٰ. (المُعرِّب).

(٢) قارن الفصل الثالث: (الفقرة الأولىٰ)، والفصل الرابع: (الفقرة الأولىٰ).

بيكون الاستقراء (أو المنهج الاستقرائي) لا يُقره عليها أحد اليوم، ولكن المجهود الذي قام به (وهو مجهود فيه شيء من العنف) في تهذيب طرق البحث التي كانت سائدة في الماضي، وإصلاحها بحيث يُمكن استخدامها في العلوم التجريبية كان يحس بنهضتها، قد كان له أثر بعيد المدىٰ في تطور المنطق، ويجب ألا ننسىٰ كذلك أنَّ البحوث التي قام بها بعد بيكون كل من هبز ولوك وباركلي وهيوم في معنىٰ التصور، والعلاقة بين المعنىٰ واللفظ الدال عليه كانت بحوثًا قيمة دقيقة.

أمَّا قواعد المنهج التي وضعها ديكارت، فلم يكن لها مثل ذلك الأثر؛ فإنَّ ديكارت لم يشترط -إلىٰ جانب ما اعتبره مقياسًا للحقيقة- وهو وضوح الفكرة وتميزه، أكثر من أنَّ الباحث يجب عليه أن يحلل الصعوبات التي تعترضه، ثم يرتب أفكاره، ثم ينظر إلىٰ موضوع بحثه نظرة شاملة من جميع نواحيه، وقد اتخذ العلوم الرياضية المثال الأعلىٰ الذي يجب أن تحتذيه العلوم في بحوثها، ثم جاء اسبنوزا؛ فكانت العلوم الرياضية في نظره أعلىٰ مكانة منها في نظر ديكارت، أمَّا ليبنتز وولف فقد حاولا أن يتخذا المنهج الرياضي نموذجًا يحتذىٰ في جميع العلوم علىٰ قدر ما تسمح به طبيعة كل علم، وقد وضع وولف منطقًا منظمًا[١] اعتبره أساسًا للفلسفة جميعها، وقسم المنطق كعادته إلىٰ نظري وعملي؛ فالنظري يبحث في التصورات والتصديقات والقياس علىٰ النحو الأرسطي، والعملي له غايتان:

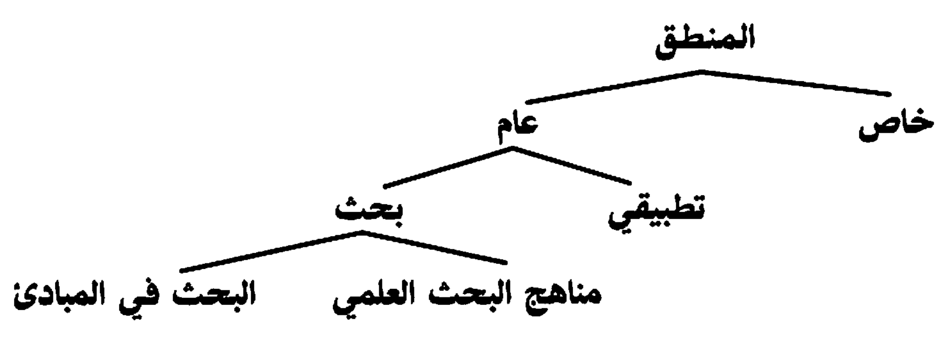
الأولىٰ: وضع المناهج الفنية للبحث في العلوم، والثانية: وضع قواعد فنية للسلوك الإنساني في الحياة.

(٣) ولكَنت الفضل في عزل المنطق عن نظرية المعرفة، وفي تصنيفه لمسائل المنطق علىٰ أساس جديد مفيد، فهو يُعرِّف المنطق بأنَّه العلم الذي يبحث في التفكير الصحيح الذي يأتي مطابقًا لمبادئ العقل البديهية، أو العلم الذي يُرشد الإنسان إلىٰ ما يجب أن يكون عليه التفكير، وهو بهذا يدخل في المنطق فكرة الغاية من جهة - إذ يعتبره فنًا من الفنون أو علمًا من العلوم المعيارية- ومن جهة أخرىٰ يُلاحظ ناحيته الصورية.

---

(١) قارن الفصل الثالث: (الفقرة الثالثة).

وقد قسم المنطق علىٰ النحو الآتي:



(التصورات والتصديقات والقياس)

ويمتاز هذا التقسيم الذي تلقاه معظم المفكرين بالقبول بأن كَنت يعزل فيه مناهج البحث عن أجزاء المنطق الأخرىٰ التي هي التصورات والتصديقات والقياس.

هذا، وقد ظهر في العصر الحديث عدة مؤلفات قيمة في المنطق، أفضلها علىٰ الإطلاق كتاب جون استيوارت ميل (١٨٧٢م) الذي يعتبر بحق أول مجدد حقيقي في هذا العلم، نشر هذا الكتاب *System of Logie* سنة (١٨٤٣م)، وطُبع ثماني طبعات قبل وفاة مؤلفه، ويعتبر ميل -متبعًا في ذلك التقاليد الإنجليزية المنطقية- الاستقراء المحورَ الذي تدور عليه جميع البحوث المنطقية، ولا يعنىٰ إلَّا قليلًا بالقياس والطريقة القياسية، ولكتاب أوبرفج *System der Logik* (الطبعة الخامسة سنة ١٨٨٢م)، قيمة خاصة من أجل التفاصيل التاريخية العديدة التي ذُيِّل بها، ولدرُبِشْ كتاب عالج فيه المنطق من الناحية الصورية البحتة متبعًا في ذلك مبادئ هربارت[١]، أما الكتب الألمانية الجديدة في المنطق، فقد سلكت مسلكًا وسطًا بين منطق هيجل الميتافيزيقي[٢]، ومنطق هربارت الصوري، مدخلة في الوقت نفسه تعديلات مهمة في بعض أجزاء المنطق، فسيجفارت مثلًا يجعل للقضية (أو الحكم) المكان الأول في بحوثه المنطقية[٣]، في حين يحذف أردمان قسم التصورات من

(١) راجع الفصل الثاني: (الفقرة السابعة).

(٢) راجع الفصل الثالث: (الفقرة الرابعة).

(٣) في كتابه Logik: الطبعة الثانية سنة (١٨٨٩-١٨٩٣م) ترجمة هلين دندي سنة (١٨٩٤م).

كتابه، أو علىٰ الأقل لا يُفرد له بابًا خاصًا[1]، ولطزه وشَب وڤنت يمزجون بحوثهم المنطقية البحتة بمسائل المعرفة[2]، وإلىٰ جانب هذا نجد في كتاب لِبْس مختصرًا واضحًا مفيدًا في المنطق من الناحية السيكولوجية[3].

أما كتب تاريخ المنطق فأهمها الكتاب العظيم الذي ألَّفه فون برانتل (ما بين سنة ١٨٥٥م، وسنة ١٨٧٠م)، ووصل فيه لسوء الحظِّ إلىٰ سنة ١٥٣٠ فقط[4]، وكتاب هارمس (١٨٨١م).

(٤) ولا شكَّ في أنَّ المنطق أكثر العلوم الفلسفية نضجًا وتقدمًا، سواء في ذلك أسلوبه أو قضاياه التي لا تحتمل النقيض، وإن كان هذا ليس معناه أنَّنا لا نجد بين آنٍ وآخر اختلافًا في طريقة عرض بعض مسائله أو في نظرياته، نعم قد قضىٰ تمامًا في العصر الحاضر علىٰ منطق هيجل الميتافيزيقي المتفرع عن نظريته الفلسفية في وحدة الوجود والفكر، ويرجع الفضل في هذا إلىٰ نقد ترند لنبرغ له[5]، وهناك أنواع كثيرة من المنطق ظهرت في العصر الحديث كالمنطق الإبستمولوجي (الممتزج بنظريات المعرفة)، والمنطق الصوري البحت والمنطق السيكولوجي والمنطق الرياضي الذي يرجع العهد به إلىٰ عشر السنوات الأخيرة فقط، أما المنطق الإبستمولوجي فيبحث في مادة العلم علىٰ الإطلاق من ناحية اتصالها بالمسائل المنطقية، في حين لا ينظر المنطق الصوري في مادة الفكر ولا في أهمية صور التفكير في العلوم، ويبحث المنطق السيكولوجي مسائل المنطق كما لو كانت جزءًا من علم النفس، فالتفكير في نظر أصحابه -لا سيما التفكير الصحيح- ليس إلَّا ظاهرة من الظواهر العقلية، بقي المنطق الرياضي، وقد سمي بهذا الاسم؛ لأنه يستخدم فيه نوع جديد من الرموز أو لوغاريتمات منقطية.

---

(١) في كتابه Logik: (١٨٩٢م).

(٢) لطزه في كتابه *System der Philosophie, I Logik 1880* الترجمة الإنجليزية سنة (١٨٨٨م)، وشب في كتابه *Erkrenntnisstheoretische Logik* سنة (١٨٧٨م)، وڤنت في كتابه Logik سنة (١٨٩٣م).

(٣) في كتابه *Grundzüge der Logik* سنة (١٨٩٣م).

(٤) في أربعة أجزاء عنوانه: *Geschichte der Logik im Abendlande.*

(٥) في كتابه *Logische Untersuchungen* الطبعة الثالثة سنة (١٨٧٠م).

هذا وينبغي أن نفرق بين نظرتين مختلفتين إلىٰ علم المنطق، الأولىٰ: التي تعتبر هذا العلم من العلوم المعيارية، وتجعل مهمته وضع القواعد أو القوانين التي يجب أن يفكر الإنسان بمقتضاها، والثانية: التي تعتبره من العلوم الوصفية، وتجعل مهمته وصف التفكير العلمي أو تفسيره علىٰ ما هو عليه، لا علىٰ ما يجب أن يكون عليه.

ولما كنا لا نستطيع أن ننقد بالتفصيل كل نظرية من النظريات المنطقية التي ظهر فيها خلاف في الرأي، آثرنا أن نقدم بين يدي القارئ صورة عامة خالية من التناقض لماهية المنطق ومسائله بحسب ما يراه جمهور المناطقة.

(٥) قد عرَّفنا المنطق آنفًا بأنَّه العلم الذي يبحث في المبادئ الصورية للفكر[١]، ونعني بهذه المبادئ الصورية النسب، أو العلاقات التي نفترض وجودها في كل لحظة من لحظات تفكيرنا بين موضوعات الفكر والرموز الدالة عليها، سواء أكانت هذه الرموز ألفاظًا أم حروفًا أم رسومًا، نعم قد يُقال إنَّ معاجم اللغة تشرح لنا العلاقات، من حيث إنَّها تشرح معاني الألفاظ المفردة، وإنَّ التخاطب أو أي نوع من أنواع الاتصال بين الناس يقتضي العلم بالعلاقات التي بين العبارات المستعملة، والأشياء التي تُشير إليها هذه العبارات، ولكن مهمة المنطق مهمة أخرىٰ؛ لأنَّه لا يبحث في كل المعاني التي يمكن أن يستخدم فيها بعض الألفاظ، بل يقتصر علىٰ النظر في القوانين العامة التي تخضع لها العلاقات الصورية التي بين موضوعات الفكر والألفاظ الدالة عليها[٢]، وبشرحها شرحًا علميًا دقيقًا، أي: يضع الشروط العامة التي يجب أن تخضع لها أي لغة علمية منظمة في كيفية استخدام هذه اللغة وتحليل عباراتها، زد علىٰ ذلك أنَّ مهمة المنطق الأولىٰ هي العناية بالتفكير من حيث هو وسيلة لتحصيل العلم الصحيح، لذلك؛ استحق أن يطلق عليه اسم المقدمة أو المدخل إلىٰ جميع العلوم الأخرىٰ، ولما كان تحديد الغرض من أي علم من العلوم معناه بالضرورة تعريف الغاية التي يحققها ذلك العلم تعريفًا دقيقًا، قلنا في الغرض من علم المنطق إنَّه ليس

---

(١) راجع الفصل الخامس: (الفقرة الأولىٰ).

(٢) لا يبحث المنطق في العلاقة بين اللفظ ومعناه، فهذا من شأن علم اللغة، وإنَّما يبحث في كون هذه العلاقة كلية أو جزئية، سالبة أو موجبة، والقوانين العامة هي قوانين المنطق الصوري مثل قانون التناقض وقانون العكس وغيرهما. (المُعرِّب).

العلم الذي ينظر في مختلف الطرق أو المناهج التي تُؤدي إلىٰ كسب المعارف أيًا كان نوعها -بما في ذلك الطرق أو المناهج التي استخدمها الناس في الماضي- بل غايته الوصول إلىٰ مثال أعلىٰ للتفكير والمناهج التي تكفل تحقيق ذلك المثال الأعلىٰ؛ لأنَّه علم معياري، أي: أنَّه لا يبحث فيما هو موجود بالفعل، بل فيما ينبغي أن يوجد، وإذا كانت الغاية القصوىٰ لكل علم هي الوصول إلىٰ طائفة من القضايا الكلية الصادقة، كان المنطق هو العلم الذي يضع الشروط التي يمكن بوساطتها تحقيق هذه الغاية، أي: أنَّه العلم الذي يضع القواعد الدقيقة للبحث العلمي بوجه عام، وبهذا المعنىٰ نُسلِّم بالتعريف الشائع الذي عرف به المنطق من أنَّه فنُّ التفكير، وذلك بأن ندخل تحت كلمة التفكير جميع العمليات العقلية التي تستخدم في الوصول إلىٰ الغاية السابقة، مثل عملية التصور، وعملية التقسيم والتصنيف، وعملية الاستقراء، وعملية القياس ونحو ذلك، ولما كان البحث الكامل في قواعد المنطق يقتضي ضرورةً العلم بأجزاء الكلام المنطقي، لم يكن المنطق بحثًا في منهج العلوم فحسب، بل دراسة لأعمال العقل البسيطة التي يتألف منها التفكير المعقد أيضًا، أو دراسة لأجزاء الكلام المنطقي، فالتصور أو إدراك المفرد -الدال عليه لفظ، أو أي رمز من الرموز- جزء من أجزاء الكلام المنطقي في كل قضية علمية، والتصديق أو الحكم -الذي تدل عليه القضية العلمية نفسها- جزء من الأجزاء التي يتألف منها نوع آخر من التفكير أكثر تعقيدًا، والقياس الذي هو قول مؤلَّف من قضايا علىٰ نحو خاص، جزء من الأجزاء التي تتألف منها الحجة، وهي نوع ثالث من التفكير أكثر تعقيدًا من النوعين السابقين، فالبحث في أجزاء الكلام المنطقي التي هي التصورات والتصديقات والأقيسة بهذا الاعتبار مقدمة ضرورية للمنطق المعياري العالي الذي يبحث في مناهج العلوم.

(٦) سنورد في هذه الفقرة بعض الملاحظات علىٰ المنطق السيكولوجي والمنطق الرياضي نرجو أنَّها تُؤيِّد وجهة النظر التي أخذنا بها في ماهية المنطق والغاية منه وتشرحهما.

الملاحظة الأولىٰ: لا يشكُّ أحد في أنَّ القضايا العلمية وكل ما يتصل بها إنَّما هي ألفاظ منطوقة أو مكتوبة، فهي بذلك عمل من أعمال الإنسان الإرادية وأثر من آثاره الفكرية، ولكن هذا لا يُبرر إدخال المنطق في علم النفس للأسباب الآتية:

أولًا: أنَّ المنطق ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) تقع عليهما -من حيث هما جزء من «علم المعرفة العام» مهمة البحث في جميع المبادئ التي تفترضها العلوم بما فيها علم النفس -وعلىٰ هذا؛ لا يُمكن اعتبار المنطق جزءًا من علم النفس، وإلَّا؛ لما قام بوظيفته علىٰ الأقل بالنسبة للعلم الذي هو جزء منه.

ثانيًا: أنَّ المسائل المشتركة بين علم النفس والمنطق تُبحَثُ في كل من العلمين من جهة خاصة مستقلة تمامًا، فعلم النفس إذ يعرض للتصورات مثلًا، يعرض لها من ناحية نشأتها وتكونها في عقلية الفرد، كما يعرض للأعمال العقلية الأخرىٰ التي يحتاج إليها في التصور، وكذلك يبحث علم النفس في التصورات من حيث هي كلية أو جزئية، وفيما تستدعيه الإدراكات الحسية المختلفة إلىٰ الذهن من ألفاظ (أو غيرها من الرموز)، وفي الظروف الخاصة التي تحيط بالإنسان أثناء سماعه أي شيء أو قراءته أو كتابته، أما المنطق فيبحث في التصورات بحثًا مختلفًا تمامًا عن هذا؛ إذ التصور في المنطق معناه إدراك المفرد، أي: إدراك نسبة بين لفظ دال وشيء مدلول عليه بهذا اللفظ، ثم هو لا يعنيه إلَّا الصور العامة لهذا الإدراك، وكيفية تطبيقها علىٰ الأشياء يصدق عليها[1].

ثالثًا: إنَّ القول بأنَّ القضية أو الحكم عمل من أعمال الإرادة أو أثر من آثار العقل لا يدلُّ مطلقًا علىٰ صدق الحكم أو كذبه، بل علىٰ العكس يعتبر صدق القضية أو كذبها مستقلًا عن قائلها؛ لأنَّ القضية ينظر إليها في المنطق في ذاتها، أضف إلىٰ هذا أنَّ المنطق لا يفرق بين قضية مقروءة وأخرىٰ مسموعة أو مكتوبة، كما أنَّه لا يفرق بين القضايا علىٰ أساس ما تستدعيه في الذهن من المعاني، ولا علىٰ أساس درجة الانتباه الذي يحصره الإنسان فيها أو ما شاكل ذلك.

رابعًا: إنَّنا إذا فرقنا بين المنطق وعلم النفس علىٰ هذا النحو، أمكننا أن نفهم كيف وصل الأول منذ أوائل نشأته إلىٰ مستوىٰ العلوم المضبوطة، كيف ظل إلىٰ يومنا هذا قليل التأثر بالتغيرات والتطورات التي ظهرت في علم النفس.

(٧) الملاحظة الثانية: وتنصبُّ علىٰ ذلك المنطق الجديد المعروف بالمنطق

---

(١) الصور العامة مثل كون التصورات كلية أو جزئية، أسماء ذوات أو أسماء معانٍ، موجبة أو سالبة، مطلقة أو نسبية ونحو ذلك. (المُعرِّب).

الرياضي، في هذا المنطق يُعبَّر عن النسب التي يُمكن وجودها بين حدود القضايا بعبارات رمزية دقيقة، ثم تستنتج استنتاجات جديدة بواسطة عمليتين رياضيتين هما عمليتا العكس والتحويل، وقد كان بول[1] Boole أول من وضع لوغاريتمًا رياضيًّا بالمعنىٰ الصحيح في كتابه بحث في قوانين الفكر (سنة ١٨٥٤)، ثم كان الفضل بعد بول لكل من جفونز وفن وبيرس وشرويدر في بناء قواعد هذا العلم، وهناك مثال بسيط يُوضح لك طريقتهم:

يرمز للقضية الحملية بجميع أنواعها بالصورة ا) ب حيث تدل العلامة = علىٰ التكافؤ في الماصدق بين الطرفين (ا، ب)، وتدل العلامة) علىٰ دخول ماصدق ا في ماصدق ب، فإذا قلنا إن ا) ب، وإن ب) جـ لزم أن ا) جـ.

ويعترض علىٰ أنَّ هذا النوع من المنطق يُمثل المنطق كله بهذا الاعتراض القوي،

---

(١) منطقي ورياضي إنجليزي، وُلد سنة (١٨١٥م)، وتُوفي سنة (١٨٦٤م)، كان كتابه أول بحث منظم عرف فيما بعد باسم المنطق الرياضي، ولا يخلو اسم المنطق الرياضي من الغموض لاسيما وأنَّ هذا الاصطلاح قد استعمل في معنيين آخرين غير المعنىٰ الذي استعمله فيه المؤلف، وقد فضل غيره أن يطلق علىٰ منطق بول، ومن تبعه اسم المنطق الرمزي *Symbolic Logic* أدرك بول أنَّ استعمال الرموز مثل (+ ، - ، ×) في العلوم الرياضية قد عاد علىٰ هذه العلوم بفائدة عظيمة، وكان له فضل كبير في تطورها، فأراد أن يدخل إلىٰ المنطق الصوري النظام الرمزي الرياضي؛ لتحقيق الغاية نفسها، ولكن طريقته لم تصادف في المنطق النجاح الذي صادفته في الرياضة، أدت هذه الطريقة إلىٰ شيء من الاضطراب في إدراك العلاقة بين المنطق والرياضة، فظنَّ أنَّ المنطق فرع من فروع الرياضة؛ لأنَّه استخدم لغتها، ولكن هذه النسبة قد انعكست تمامًا عندما برهن بعض الرياضيين الحديثين مثل كانتور علىٰ أنَّ الرياضة فرع من المنطق، أمَّا الاصطلاح الشائع وهو المنطق الرياضي *mathematical Logic*، فقد يُفهم بمعنيين: منطق الرياضة، أو رياضة المنطق، وهما مختلفان، والأولىٰ ألَّا تتكلم عن منطق الرياضة، بل عن فلسفة الرياضة؛ فإنَّ المراد بمنطق الرياضة البحث الفلسفي في طريقة الرياضة الرمزية، وقيمة استعمال الرموز والطريقة القياسية في الاستدلالات الرياضية، وفي مثل هذا البحث يجب ألَّا تستخدم اللغة الرمزية؛ لأنَّها لا تفي بالتعبير عن المعاني الفلسفية، وأمَّا ما يُسمىٰ برياضة المنطق، فهو البحث في كيفية إرجاع المبادئ الرياضية إلىٰ مبادئ منطقية صورية، فهو علم يُراد به إظهار أنَّ الرياضة أساسها المنطق لا العكس، ومن أعظم من كتبوا في هذا الفرع في العصر الحاضر الأستاذان هويتهد ورصل في كتابهما: *Principia Mathematica.* [راجع كتاب المنطق للأستاذ جونسون (ج/ ٢)، (ص/ ١٣٦ - ١٢٨)]. (المُعرِّب).

وهو أنَّه يفسر جميع النسب بين حدود القضايا بأنَّها نسب ماصدقات إلىٰ ماصدقات أخرىٰ مع أنَّه لا يُمكن تفسر جميع القضايا علىٰ هذا النحو، وقد حاول بعض مناطقة العصر الحديث -وصادفوا شيئًا من التوفيق في محاولتهم- أن يتجاوزوا منطق الماصدق إلىٰ نوع آخر من المنطق الرياضي، مراعين فيه مفهومات الحدود لا ماصدقاتها، وهذا هو ما يسمونه «منطق المفهوم».

والآن نورد علىٰ المنطق الرياضي الاعتراضات الآتية:

أولًا: أنَّ المنطق الرياضي مع استثناء حالات قليلة ليس لها كبير أهمية، لا حاجة إليه ولا قيمة له؛ فإنَّ كل ما نستطيع أن نجنيه منه نحصل عليه بطريقة أيسر وأبسط في المنطق اللفظي؛ لأنَّ المنطق الرياضي لا يتطلب العلم بأساليب المنطق اللفظي فحسب، بل بالأساليب الرمزية الخاصة به أيضًا.

ثانيًا: أنَّ طريقة عرض المسائل في المنطق الرياضي كثيرًا ما تخرج المصطلحات المنطقية عن معناها الأصلي؛ لأنَّها تبرزها دائمًا في صورة رياضية خاضعة لقواعد الكم والاستنتاج، مع أنَّ كثيرًا من مسائل المنطق كمسألتي التصورات والاستقراء لا يُمكن التعبير عنه بالأسلوب الرياضي الدقيق.

ثالثًا: أنَّ هذه الطريقة قد استخدمت بالفعل في الماضي، فقد حاول بعض العلماء التعبير عن العلاقات المنطقية (بين الحدود والقضايا) بطريقة رمزية سهلة، واستخدموا من أجل ذلك الأشكال الهندسية أو البراهين التحليلية المختصرة، ولكن هذه الطريقة نفسها -أعني: طريقة التعبير بالمحسوس عن النسب المعقولة- طريقة تستخدمها الرياضة أحيانًا، وليست بأي معنىً من المعاني منطقًا رياضيًّا.

رابعًا: أنَّ التعبير عن الأساليب المنطقية بأساليب رياضية لا تكسب المنطق شيئًا جديدًا، ولا تزيد في قوة أحكامه ولا في دقتها، بل إنَّ العنصر المنطقي في الرياضة هو الذي يكسبها القوة والدقة، والذي يجعل الرياضة تبدو لنا في جلاء ووضوح علمًا منطقيًّا دقيقًا صادقة أحكامه صدقًا ضروريًّا هو أنَّها أكثر العلوم تحررًا من الغموض الذي يلصق عادة بالعلوم ذوات الموضوعات الخاصة، أو التي أصبحت مسائلها موضوع نظر التفكير العام.

خامسًا: أنَّ المنطق الرياضي لا يعدو كونه أسلوبًا فنيًّا خاصًّا، أو طريقة خاصة

للتعبير عن الحدود المجتمعة في قضية، أو القضايا المجتمعة في نوع من أنواع الاستدلال، ولو أنَّ أصحابه لا يدركون هذه الحقيقة دائمًا، فهو ليس بحثًا في الفكر، ولا في كيفية استخدام الفكر لتحقيق غاية معينة، فليس إذن بالمنطق كما نفهمه؛ لأنَّ المنطق مهمته القيام بكل هذا.

(ب) الْعُلُومُ الْفَلْسَفِيةُ الْخَاصةُ

الفصل السابع

الفلسفة الطبيعية

(١) ابتدأ التفكير الفلسفي عند قدماء اليوناني بالفلسفة الطبيعية، ويُطلق علىٰ المدرستين اللتين ظهرتا قبل سقراط عادة اسم «المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة الطبيعيين»، بل إنَّ النظريات المختلفة التي وضعها فلاسفة ذلك العصر لتفسير حقائق الأشياء كانت في جوهرها نظريات في العالم الطبيعي، أي: العالم الخارجي الذي يقع عليه الحس، وقد لعبت هذه الفكرة دورًا هامًا في التفكير العلمي في ذلك العصر بحيث إنَّ المفكرين لما وجهوا عنايتهم إلىٰ النظر في الإنسان والأشياء المتصلة بالعقل الإنساني حصروا كل هذه العناية في بحث الظواهر العقلية التي اعتقدوا أنَّها تساعد علىٰ كسب العلم بالعلم الخارجي، وليس من الصعب تفسير هذه العناية بالعلم الطبيعي في زمن كانت النزعة إلىٰ التفكير الفلسفي العام لا تزال في بدء يقظتها.

قارن حال أولئك القوم بما نحن عليه اليوم، ألا يَعتبر جمهورُ الناس الأشياءَ الصلبة الثقيلة الملونة الرنانة ذات وجود حقيقي، ويغفلون كل ما للعقل المدرِك لهذه الأشياء من أثر لا شكَّ فيه، في إدراكه لها؟ إنَّ من أقرب الأشياء إلىٰ طبيعة الإنسان أن يعتبر الأشياء التي يدركها في العالم الخارجي أعيانًا ذات وجود مستقل عنه، ولا يعلم إلَّا بتفكير ناضج عميق، أن ما نُسميه أعيانًا ذات وجود خارجي مستقل عن العقل، إنَّما هي في الحقيقة نتائج لمجموعة من العوامل بعضها خارج عن العقل، وبعضها في العقل نفسه، أي: أنَّها أمور لها وجود أوَّلي (يقع عليه إدراكنا)، ولكنَّها موجودة في عالم تفكيرنا أيضًا، وممَّا يُؤيد هذا دراسة فقه اللغات؛ فإنَّه ظهر أنَّ الألفاظ الدالة علىٰ الأشياء المحسوسة أسبق في وجودها في اللغة من الألفاظ الدالة علىٰ الوظائف السيكولوجية كعملية الإبصار والسمع والحس والإدراك ونحوها.

أضف إلىٰ ذلك أنَّ عناية الإنسان في أدوار حضارته الأولىٰ بالنظر إلىٰ مظاهر الطبيعة الخارجية ترجع إلىٰ أن لعلمه بأحداث الطبيعة وظواهرها أثرًا بالغًا في حياته؛ لأنَّه بذلك العلم يتمكَّن من إخضاع الطبيعة لمطالبه وإعداد العدة لها عندما يتنبأ بحوادثها، ومن الحقِّ أن نقول بوجه عام: إنَّ الباعث علىٰ طلب الإنسان العلم متأصل -في أول نشأته- في الباعث علىٰ حبه البقاء، وإن هذا الباعث لو أنَّه نما وقوي بطبيعته (كما هو الحال في طلب العلم الفلسفي)[1] يظلُّ زمنًا طويلًا خاضعًا لفكرة المنفعة، أو الفائدة التي يجنيها الإنسان من العلم باستخدامه في شئون حياته العملية.

(٢) وأهم نظرية في الفلسفة الطبيعية القديمة عند اليونان -إن لم تكن في العصر القديم كله- نظرية الذريين؛ فإنَّهم كانوا أول من وضع حدًّا فاصلًا بين العالم الخارجي الذي لا يُمكن وصفه إلَّا وصفًا كميًّا[2]، والعالم الداخلي الذي لا يُمكن وصفه إلَّا بلغة الكيف، ويُمكن البرهنة علىٰ أنَّ هذه النظرة الميكانيكية البحتة إلىٰ الطبيعة -التي ظهرت مرة أخرىٰ في أوائل العصر الحديث- قد كانت إلىٰ حد ما نتيجة لازمة لمذهب أنكسمانيس القائل بأنَّ الهواء هو أصل الأشياء جميعها، أما في العصر اليوناني المتأخر، وفي العصور الوسطىٰ؛ فقد حلَّ محل النظرية الذرية -بالرغم ممَّا كان لها من أهمية في التفكير العلمي- مذهب أفلاطون وأرسطو اللذين ذهبا إلىٰ أنَّ الأشياء المادية ليس لها وجود حقيقي علىٰ الإطلاق، أو أنَّها عدم الوجود الحقيقي، أو أنَّها -علىٰ أكثر تقدير- مجرد القابلية أو الاستعداد للوجود[3]، في حين أنَّ الوجود الحقيقي إنَّما هو للصورة وحدها وللمعاني أو المثل، علىٰ أنَّ الأمر لم يقف عند إنزال المادة هذه المنزلة الثانوية، بل استعاض الفلاسفة عن تلك النظرية الميكانيكية التي تشرح العلاقات بين الحوادث الطبيعية علىٰ أساس عِلِّيٍّ بحت، نظرية مبنية علىٰ فكرة الغاية (في العالم وكل ما يجري فيه).

---

(١) راجع الفصل الثاني: (الفقرة الثانية).

(٢) لأنَّهم قالوا: إنَّ كل ما في العالم المحسوس مؤلف من ذرات، وهذه الذرات لا تختلف إلا في كمها. (المُعرِّب).

(٣) يُشير إلىٰ الهيولي التي يعتبرها أرسطو مجرد قابلية الوجود، فليس لها وجود حقيقي في ذاتها، وإنَّما تصير وجودًا حقيقيًّا بوجود الصورة فيها، كما يُشير إلىٰ نظرية أفلاطون في الوجود الخارجي، وأنَّه مجرد ظلّ للعالم الحقيقي الذي هو عالم المثل. (المُعرِّب).

وقد شرح أفلاطون فلسفة الطبيعة في كتابه «طيماوس»، وذكرها أرسطو في كتابه الطبيعة علىٰ الأخص، إلَّا أنَّ التميز بين علم الطبيعة بمعناه الدقيق وفلسفة الطبيعة لا وجود له بشكل واضح عند الفلاسفة الذريين، ولا عند أفلاطون وأرسطو.

هذا؛ وقد قلَّت عناية المدارس التي أعقبت أفلاطون وأرسطو ببحوث الفلسفة الطبيعية كثيرًا، إلَّا إذا استثنينا من فلاسفة هذه المدارس، أبيقور الذي أخذ بنظرية ديموقريط الذرية، ولم يحور فيها إلَّا قليلًا، أما تحقير المادة الذي تراه في صورة واضحة في الفلسفة المسيحية فيرجع إلىٰ عوامل أهمها تأثر هذه الفلسفة بالفلسفة الأفلاطونية، فقد أصبح العالم المادي المحسوس فيها ليس مجرد ظل للحقيقة، أو مجرد وجود ظاهري فحسب، بل شرًّا محضًا أو مبدأ للشر[1]، وقد ظلت الحال علىٰ هذا النحو طيلة القرون الوسطىٰ، ولم يشذ إلَّا القليل من الفلاسفة في نظرتهم إلىٰ العالم وموقفهم منه ذلك الموقف السلبي الذي وصفناه، وربما انفرد من بينهم روجر بيكون (١٢١٤-١٢٩٤م) بعلمه الغزير عن العالم الطبيعي وبحوثه فيه.

(٣) ولكن الأمر تغير عندما ابتدأت النهضة الحديثة في العلوم الطبيعية وظهر العلماء الطبيعيون أمثال: كوبرنيق، وغاليلي، وكبلر، وليس من محض الصدفة أو الاتفاق أن نرىٰ علائم فلسفة جديدة في كل من نيقولاوس كوزانوس (١٤٠١-١٤٦٤م) ربرنار دينوس تيليسيوس (١٥٠٨ - ١٥٨٨م) وغيرهما، حيث نجد العناية بالفلسفة الطبيعية بالغة مبلغها، وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ الصلة كانت لا تزال وثيقة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية أنَّ كلًّا من غاليلي وكبلر اعتبر نفسه فيلسوفًا أولًا وعالمًا ثانيًا، ووصل إلىٰ ما وصل إليه من النتائج العلمية الباهرة صادرًا في ذلك عن مبادئ أو فروض عامة، وكان لنتائج هذه البحوث العلمية أبلغ الأثر في نظريات الفلاسفة في طبيعة العالم.

وقد رتَّبنا هذه النتائج في خمسة أقسام كما يلي:

أولًا: برهن العلم الطبيعي الحديث علىٰ فساد نظرية القدماء في السماء ذات الكواكب الثابتة، وما يتصل بهذه النظرية من افترض مكان لا نهائي، كانت هذه أولىٰ

---

(١) قارن الفصل التاسع: (الفقرة الثالثة).

النتائج المهمة التي وصل إليها العلماء الحديثون، وترتب عليها أنَّهم فرَّقوا بين الأشياء التي تدرك بالحسِّ، وتلك التي لا يستطيع الحسُّ إدراكها، وهي تفرقة ظهرت منذ ذلك الوقت في كل نظرية فلسفية منصبغةً بصبغة دينية، أصحبت تلك القبة السماوية الصلبة في نظر العلم الحديث جسمًا غازيًّا لا نهاية لمقداره، أما أولئك الذي ظلوا علىٰ اعتقادهم الديني بأن هناك عالمًا آخر وراء هذا العالـم، فلم يكن بدٌّ من أن يتصوروا ذلك العالـم الآخر علىٰ نحو غير محسوس، وسرعان ما تحولت التفرقة بين المحسوس وغير المحسوس إلىٰ تفرقة بين الجسم والعقل وبين ما هو نفسي (سيكولوجي) وما هو مادي.

ثانيًا: أنَّ العلماء كشفوا في بحوثهم عن وجود اطراد منتظم في وقوع الحوادث الطبيعية جميعًا، وتمكَّنوا من تطبيق العلوم الرياضية علىٰ الظواهر الطبيعية تطبيقًا تامًا، فكان ذلك قضاء علىٰ كل فكرة ترمي إلىٰ اعتبار الحوادث الطبيعية غير خاضعة لأي قانون، ولأي شرط وقيد، ولم يبقَ لهذا التحرر من القيود والشروط عالـم يعمل فيه إلا عالـم العقل أو عالـم الأخلاق، وبهذا تحوَّلت التفرقة بين المحسوس وغير المحسوس مرة أخرىٰ إلىٰ معنىٰ آخر مستمد من التفرقة بين المادي والعقلي أي: بين الميكانيكية والحرية[١].

(٤) ثالثًا: أدَّت الفروض أو المبادئ التي اتخذت أساسًا للعلوم الطبيعية الحديثة إلىٰ تعريف دقيق للمادة بأنَّها شيء له وجود عيني خارجي، كما أدَّت إلىٰ نظرية مهمة في ماهية الكيفيات المحسوسة، وهي أنَّ هذه الكيفيات ليست إلَّا أمورًا من عمل الذهن[٢]، وقد فرَّق غاليلي بين نوعين من صفات الأجسام أطلق عليها الصفات الجوهرية والصفات العرضية، وأدخل في الأولىٰ صفات الشكل والعِظَم النسبي (المقدار)، والوضع والزمان والحركة والسكون والعدد، وكون الجسم متصلًا بجسم آخر أو منفصلًا عنه، هذه الصفات يعتبرها غاليلي غير مفارقة لماهية الجسم، أمَّا

---

(١) أي: فكرتي الجبر والاختيار، فقد فرَّقوا بين ما وجوده ضروري لازم عن أسباب تقتضيه، وما وجوده غير مقيد بمثل هذه الأسباب، وأفعال الإنسان الإرادية في نظر جمهور الفلاسفة من النوع الثاني، والظواهر الطبيعية من النوع الأول. (المُعرِّب).

(٢) قارن الفصل الخامس: (الفقرة الأولىٰ).

الصفات العرضية كاللون والطعم والرائحة؛ فإنَّه ليس من الضروري لوجود الجسم أن يكون أبيض أو أحمر، حلوًا أو مرًّا، ذا صوت أو غير ذي صوت، طيب الرائحة أو كريهها، هذه كلها صفات نصف بها الآثار التي تتركها الأجسام عند وقوعها علىٰ حواسنا، ومن هذه يتبيَّن أنَّ التفرقة بين ما هو مادي وما هو عقلي قد ظهرت مرة أخرىٰ في صورة جديدة أدق ممَّا كانت عليه.

رابعًا: تغيَّرت فكرة العلماء عن الأرض وأهميتها في النظام الكوني وفكرتهم عن الإنسان الذي يعيش فوق هذه الأرض، ويبذل جهدًا عنيفًا في سبيل تحصيل العلم بها، أما الأرض فلم تعد في نظرهم مركز العالم؛ لأنَّها ليست سوىٰ واحدة من تلك السيارات العديدة التي تدور حول الشمس، وذرة في ذلك الفضاء اللانهائي، وأمَّا الإنسان فقد طالبوه بأن ينزل عن غروره واعتقاده بأنَّه العلة الغائية لهذا العالم، وأن ينظر بعين ملؤها التواضع إلىٰ منزلته من الكون ومصيره فيه، أضف إلىٰ ذلك أنَّ النظريات التي قطع السلف بصحتها قد تحولت إلىٰ مجال أثير فيه الشك حول مقدرة العقل الإنساني علىٰ العلم بالأشياء ممَّا أدىٰ إلىٰ إدراك العلماء أنَّ علم الإنسان وتقديره قاصران يرجعان إلىٰ ذات العقل المدرك أكثر من رجوعهما إلىٰ الأشياء نفسها.

خامسًا: أشعرت البحوث العلمية الأولىٰ في العلوم الطبيعية العلماء بما للملاحظة العلمية والتجارب من أثر في البحث العلمي إذا توخَّىٰ الباحث في ملاحظته وتجاربه غرضًا معقولًا، وجمع بين الطريقة الاستقرائية التجريبية والطريقة القياسية، وقد صرَّح غاليلي بأنَّ تجربة واحدة حقيقية لا يُمكن أن يبرهن علىٰ بطلانها بألف دليل عقلي، وبالرغم من كل هذا ظهر علىٰ مسرح التفكير الفلسفي في الوقت نفسه فكرة التمييز بين إدراك العقل للأمور المحسوسة وإدراكه لغير المحسوس.

(٥) لا يُوجد أثر لفصل العلوم الطبيعية عن الفلسفة الطبيعية حتىٰ نهاية القرن الثامن عشر؛ فإنَّ كتاب ديكارت *Principia Philosophiae* (مبادئ الفلسفة) يجمع بين الاثنين، وليس ما يسميه وولف «بعلم الطبيعة التجريبي»، و«علم العالم النظري» إلَّا فرعين لعلم واحد يختلفان في منهج البحث ويتحدان في موضوعه[١]، بل إنَّ نيوتن

---

(١) قارن الفصل الثالث: (الفقرة الثالثة).

نفسه -وله الفضل الأكبر في وضع المبادئ الأساسية لعلم الطبيعة الحديث- لم يُفرِّق بين الطبيعة والفلسفة، والحقيقة أنَّ انفصال العلوم الطبيعية قد تم بظهور مؤلفات ثلاثة في نهاية القرن الثامن عشر وهي «نظام الطبيعة» Le Systéme de la nature الذي ظهر سنة ١٧٧٠، وكتاب كَنْت *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* الذي ظهر سنة ١٧٨٦، وكتاب شلنج *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* الذي ظهر سنة (١٧٩٩م)، وقد توخَّىٰ مؤلف الكتاب الأول أن يكون كتابه للدعاية أكثر منه للعلم، وهو يحمل في صفحة العنوان اسم ميرابو *Mirabaud*، ولكنَّ الأرجح أنَّ مؤلفه الحقيقي هو البارون هلباخ (١٧٨٩م)، ويبتدئ الكتاب بذكر جماعة كتاب دائرة المعارف[1] (الفرنسية) لا سيما ددرو Diderot وآخرين غيرهم، ويحتوي الجزء الأول منه شرحًا لفلسفة مادية بحتة[2]، والثاني ردًّا علىٰ الأديان لاسيما المسيحية، ويحتوي الكتاب إلىٰ جانب هذا عرضًا دقيقًا للنتائج التي وصل إليها العلماء الطبيعيون في عصر المؤلف يُصوِّر لنا العالم بصورة نظام عام مؤلف من الظواهر الطبيعية، أمَّا كَنت؛ فقد جعل همَّه من كتابه شرح المبادئ الأولية للعلوم الطبيعية كلها، ولذلك؛ نظر بوجه خاص في أعم المعاني التي تستعملها العلوم الطبيعية مثل معنىٰ المادة والحركة والقوة ونحوها، وكانت النتيجة التي وصل إليها من بحثه هذا أنَّ الطبيعة نظام ديناميكي؛ لأنَّه وجد أنَّ الظواهر الطبيعية ترجع في جوهرها إلىٰ قوة منتشرة في المكان يفعل بعضها في بعض وينفعل به، من هذه النقطة يبدأ شلنج بحثه؛ فإنَّه يأخذ بنظرية كَنت في الطبيعة، ويطبقها علىٰ الكائنات العضوية بوجه خاص مضيفًا إليها فكرة الغاية[3]، وهي الفكرة التي شرحها كَنت في كتابه Kritik der Urtheilskraft سنة (١٧٩٠م)، فالكائنات الطبيعية كُلُّها في نظر شلنج كائنات غائية متفاوتة في الدرجة، تبتدئ بأدنىٰ الموجودات وأحقرها وأبسطها صورة، وتنتهي بأرقىٰ مظاهرها وأكملها وأدقها في الحياة العقلية

---

(١) وهم جماعة من مفكري الفرنسيين قاموا بكتابة دائرة معارف مؤلفة من خمسة وثلاثين جزءًا ما بين سنة (١٧٥١م)، وسنة (١٧٨٠م)، كان رئيس تحريرها ددرو الذي ذكره المؤلف، ومن أشهر من كتبوا فيها دلمبير، وقد كتب فيها أيضًا روسو وفولتير وهلباخ وغيرهم. (المُعرِّب).

(٢) راجع الفصل السادس عشر.

(٣) قارن الفصل العشرين.

الإنسانية، وهنا وضع شلنج مسألة التطور الطبيعي في مقدمة البحوث الفلسفية.

(٦) كان في نظرية شلنج شيء من الجرأة، كما أنَّه تصوَّر فكرة التطور فيها علىٰ نحو واسع، وقد تقبَّلها العلماء الطبيعيون في أوائل القرن التاسع عشر قبولًا حسنًا بالرغم من الثوب الخيالي الذي كساها به هو ورجال مدرسته، لا سيما الأولين منهم أمثال استفنز الذي اشتُهر بالجيولوجيا، وأوكن الذي اشتُهر بالبيولوجيا، بل إنَّ كثيرًا من العلماء الذين كانت لهم جهود محمودة في ميدان البحث العلمي الدقيق كانوا في أول أمرهم من أنصار فلسفة شلنج الطبيعية، ولكن الجدل الذي ذاع حول هذه النظرية -لمَّا ظهر نقصها العلمي- ونبذ المفكرين في الوقت نفسه لفلسفة هيجل، قد ولَّدا شعورًا عامًّا بضعف الثقة في أي مجهود يقوم به الفلاسفة في العلم الطبيعي بمعناه الدقيق، ونحن نرىٰ الآن أنَّ السبب الأكبر في عدم كفاية الفلسفة الطبيعية في المسائل التفصيلية كان راجعًا إلىٰ قلة المادة، كما نرىٰ أن قيمة هذه الفلسفة لم تكن في الحقائق العلمية التي وصلت إليها، بل كانت في مقدرتها علىٰ إشباع رغبة الفلاسفة في الوصول إلىٰ نظرية خالية من التناقض تفسر لهم العالم الطبيعي بأسره، العضوي منه وغير العضوي، والمادي منه والنفسي.

هذا؛ وقد جرت عادة رجال العلم أخيرًا أن يضعوا في نظرياتهم العلمية عنصرًا يشبع نزعاتهم الفلسفية، كما جرت عادة الفلاسفة أن يصلوا إلىٰ المسائل الخاصة في الفلسفة الطبيعية عن طريق النظريات الميتافيزيقية العامة، أو نظريات المعرفة والمنطق، وليست هذه حالًا تغتبط بها؛ فإنَّ النظريات الفلسفية التي يضعها رجال العلم الطبيعي مقضي بفسادها كُلِّها تقريبًا؛ لجهل العلماء عادة بتاريخ الفلسفة، ولتأويلهم التجارب والنتائج العلمية التي يصلون إليها في فروع العلوم المختلفة تحت تأثير آراء سابقة لهم، وإنَّنا لنأمل من ناحية أخرىٰ أن يتبيَّن من الأغراض التي سنذكرها للفلسفة الطبيعية أنَّ القيام ببحث عام في مبادئ العلوم الطبيعية لا يزال من المسائل التي تواجه الفلسفة اليوم كما واجهتها منذ قرن مضىٰ.

(٧) من الخصائص البارزة للفلسفة الطبيعية أنَّها تتداخل مع الفلسفة العامة (الميتافيزيقا) من جهة، ومع نظرية المعرفة وعلم المنطق من جهة أخرىٰ، ويجب ألا ننسىٰ أيضًا أنَّ جميع الحقائق العلمية ودراستها لهما أثر عظيم في وضع أية نظرية عامة

في طبيعة العالم، في حين أنَّ العلم الطبيعي علم له موضوعه الخاص؛ لأنَّه يحصر العلم الإنساني في دائرة ضيقة في مادته وصورته، هي الدائرة التي تصدق فيها أو تطبق فيها القوانين الطبيعية[1]، ومن المشاكل الأساسية التي تواجهها فلسفة الطبيعة وضع نظرية في العالم أو في الطبيعة وهي مشتقة من معنىٰ الاسم ذاته، أمَّا المشاكل الأخرىٰ فتنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأول: المسائل المتصلة بنظرية المعرفة، وأهمها مسألة حقيقة الوجود الخارجي، وتفسير المعاني الآتية: القانون، العِلَّة، الجوهر، التطور، الإدراك، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ النظر في هذه الموضوعات مقدمة منطقية لا غنىٰ للعلوم الطبيعية عنها؛ فإنَّ لمفاهيم هذه المصطلحات، ولمسألة وجود العالم الخارجي دخلًا في كل علم من العلوم الطبيعية، وإن كانت هذه العلوم لا تُعنىٰ بالنظر في هذه المسائل العناية التي تقتضيها أهميتها، فلم يبقَ إلَّا أنَّها تلقىٰ هذه العناية في الفلسفة الطبيعية.

الثاني: دراسة طرق البحث العلمي في العلوم الطبيعية دراسة نقدية، والنظر في المعاني الأساسية التي تستخدمها هذه العلوم بالذات؛ لأنَّ المعاني التي ذكرناها في القسم الأول ليست قاصرة علىٰ العلوم الطبيعية، ولا أنَّها يُمكن تطبيقها عليها تطبيقًا خاصًا، أما ما تشير إليه هنا فهو خاصٌ بالعلوم الطبيعية، مناهجها ومفاهيم اصطلاحاتها التي لا تستعمل إلَّا فيها، مثل: مفهوم المادة، والقوة، والطاقة، والحركة، والزمان، والمكان في الظواهر الطبيعية، وهذه المعاني -كالمعاني السابقة- لا تلقىٰ من العلوم الطبيعية العناية التي هي جديرة بها علىٰ الرغم من أنَّها الأساس الذي تقوم عليه، أمَّا مناهج البحث الدقيق التي تتبعها العلوم الطبيعية في تحصيل مطالبها، فيجب أن تكون أيضًا من المسائل الرئيسية التي يُعنىٰ ببحثها علم المنطق.

(٨) **ثالثًا**: وأخيرًا يجب أن نكل إلىٰ الفلسفية الطبيعية مهمة تحليل النظريات العلمية والحكم عليها، أو علىٰ أقل تقدير: النظريات العامة منها، مثل النظرية الذرية

---

(١) يريد أنَّ فلسفة الطبيعة التي غايتها وضع نظرية في طبيعة الوجود المادي في حاجة إلىٰ العلوم الطبيعية والحقائق الطبيعية والحقائق العلمية التي تصل إليها هذه العلوم، ولكن نتائج البحوث العلمية الطبيعية قاصرة محدودة؛ لأنَّها خاصة ببعض نواحي الكون، وهذه صعوبة يواجهها الفيلسوف الطبيعي. (المُعرِّب).

والنظرية البيولوجية في التطور، والنظرية الميكانية والنظرية الحيوية وهكذا، وهنا يجب أن تُعنىٰ الفلسفة الطبيعية بتحديد معنىٰ نظرية (كما هي مستعملة في العلوم الطبيعية تحديدًا يستند إلىٰ النظر في مطلق العِلم الإنساني الأبستمولوجيا، كما يجب أن توازن بين الفروض العلمية العديدة المتضاربة التي يضعها العلماء مستندين إلىٰ علمهم ببعض الحقائق، وأن تقدر القيمة الفلسفية لهذه الفروض، وبديهي أنَّ الإلمام بطرق البحث العلمي وبنتائج البحوث العلمية لا غنىٰ عنهما في حلِّ جميع هذه المشكلات.

الفصل الثامن

علم النفس

(١) بينما نجد العلماء قد وضعوا في القرن الثامن عشر حدًا فاصلًا بين البحوث العلمية التي تقع في دائرة العلوم الطبيعية، والبحوث الفلسفية المتصلة بالمبادئ العامة التي تقوم عليها تلك العلوم، نجد أنَّ فاصلًا من هذا النوع بين علم النفس، حيث هو علم مستقل له موضوعه الخاص، وعلم النفس من حيث هو جزء من الفلسفة العامة، لم يزل إلىٰ الآن في دور التكوين، ولكنَّنا سنراعي في المسائل التي سنذكرها في عرض كلامنا عن تطور هذا العلم أنَّها مسائل علم مستقل متخصص في مادته، وأول ما يجب علىٰ الباحث في علم النفس هو أن يدرك إدراكًا واضحًا جليًّا الصلةَ بين الجسم والنفس، أو بعبارة أخرىٰ أن يعلم بالضبط وظيفة كل من علم النفس والعلوم الطبيعية، ولما كان لكل عالم وجهة نظره الشخصية في طبيعة الحياة النفسية ومظاهرها؛ اختلفت طرق العلماء في البحث في هذا العلم كما اختلفت موادهم.

* وهناك ثلاثة عصور مهمة متميزة في تاريخ علم النفس:

العصر الأول: الذي قِيل فيه إنَّ العقل الذي هو مصدر الظواهر النفسية جميعها هو مبدأ الحياة أيضًا، ولكن اعتبار العقل مبدأ الحياة يحمل في طياته تفسيرًا واسعًا جدًّا لعلم النفس.

العصر الثاني: وفيه حددت دائرة علم النفس بتعريف ما هو «نفسي»، وقد عرِّف «النفسي» بأنَّه كل ما أمكن إدراكه بالتأمل الباطن، وهنا كان التمييز بين ما هو نفسي وما هو مادي متوقفًا علىٰ التقابل الدقيق بين الإدراك الخارجي والتأمل الباطني.

العصر الثالث: وربما كان أيضًا الأخير، وهو الذي ظهر فيه علم النفس في صورة واضحة جلية في الجزء الأخير منه، وفيه فسرت الظاهرة النفسية بأنَّها الأمر «الذاتي»

(Subjective)، أي: الذي يتوقف وجوده علىٰ ذات مدركة أو فرد مدرك؛ فإنَّ في كل تجربة من تجاربنا عنصرين، **الأول**: ذاتي، **والآخر**: موضوعي (Objective)، أي: عنصر متصل بالعقل المدرك، وآخر متصل بالشيء المدرَك، ومن صفات العنصر الأول أنَّنا ندركه في تجاربنا إدراكًا مباشرًا من غير تأمل سابق، أو إعمال نظر فكري، وأنَّه يفتقر في وجوده إلىٰ ذواتنا، ويقيم الشواهد علىٰ ذلك الافتقار، أمَّا العنصر الموضوعي فمستقل عنَّا، لا يخضع في وجوده وفي مظاهره إلَّا لقوانينه الخاصة به، وهذا هو العنصر المادي، أو الموضوع الذي يقع عليه الإدراك.

(٢) وقد شاعت النظرية الأولىٰ في ماهية النفس في العصور القديمة والوسطىٰ، وليس من شكٍّ في وجودها في كتاب أرسطو في النفس، وهو أول بحث منظم وصل إلينا في هذا العلم، وتتضمن المقالة الأولىٰ منه آراء الفلاسفة السابقين في ماهية النفس، وتلخيصًا لمسائل علم النفس مع النقد والتمحيص، وفي المقالة الثانية تعريف للنفس بأنَّها صورة الجسم، أو المبدأ الذي يصير به الجسم بالفعل[١]، وشرح لقوىٰ النفس أو أقسامها بالتفصيل، وأخس قوىٰ النفس في نظر أرسطو هي القوة الغاذية (أو النامية)، وهي التي توجد في أخس الكائنات، النبات، ولا يوجد غيرها، ويليها القوة الحيوانية (الحاسة) التي توجد هي والقوة النامية في الحيوان، ثم القوة الناطقة، وهي أعلىٰ هذه القوىٰ الثلاث، ولا وجود لها إلَّا في الإنسان الذي تجتمع فيه القوىٰ النامية والحاسة والناطقة جميعها، ومن البديهي أنَّ الفيلسوف الذي يذهب إلىٰ أنَّ القوة النامية إحدىٰ قوىٰ النفس، إنَّما يفهم النفس علىٰ أنَّها مبدأ الحياة في الكائن الحي، أي: أنَّ النفس في نظره هي مجموعة القوىٰ الخاصة التي نطلق عليها عادة اسم القوىٰ الحيوية، أو الحياة، وتقابل بينها وبين عدم الحياة الذي هو من صفات المادة غير العضوية، وفي نهاية المقالة الثانية يذكر أرسطو شيئًا عن الحواس، وفي المقالة الثالثة يشرح الإدراك الحسي، والتذكر والتخيل والتعقل والوجدان والرغبة (النزوع) والحركة.

---

(١) فإنَّ الجسم من غير النفس مجرد شيء قابل للوجود (أي: فيه القوة علىٰ أن يوجد) شأن كل مادة في نظر أرسطو، ولكنَّه يصير موجودًا بالفعل بواسطة النفس التي هي له كالصورة بالنسبة إلىٰ الهيولي، وذلك أنَّ النفس عنده هي مبدأ الحياة في الكائن الحي، ولا وجود للجسم الحي من غير حياة. (المُعرِّب).

هذا؛ وقد أخذت الفلسفة المسيحية عن أرسطو فكرة انفصال النفس الناطقة عن القوىٰ النفسية الأخرىٰ التي هي دونها -أو انفصالها علىٰ الأقل ذهنًا- إن لم يكن حقيقة، وعلىٰ ذلك لم يكن لتقسيم أرسطو لقوىٰ النفس علىٰ هذا النحو قيمة في التمييز بين الإنسان والحيوان فحسب، بل كان أصلًا للتفرقة بين جوهرين في الكون أحدهما فاسد (فانٍ) والآخر غير فانٍ، كما اتخذ أساسًا سيكولوجيًا بسيطًا للتمييز بين الحس والعقل، أي: بين القوة التي ندرك بها العالم الخارجي المحدود بحدود الزمان (والمكان)، والقوة التي ندرك بها الأشياء الأزلية والعالم المعقول.

(٣) وقد ظهرت هذه النظرية ذاتها في أوائل العصر الفلسفي الحديث، فقد قال الفلاسفة الطبيعيون الإيطاليون: إنَّ في النفس جهتين: جهة فانية، وهي التي يحصل بها الإحساس، وجهة أزلية، وهي التي يحصل بها التعقل، بل ربما اعتبروا أثر الجهة الثانية في تحصيل العلم اليقيني أقوىٰ وأشد من أثر الأولىٰ؛ لأنَّها تدرك الحقائق بفطرتها، أي: أنَّها تعلم الحقائق علمًا مباشرًا، في حين أنَّ الناحية الأخرىٰ من النفس تفتقر إلىٰ الحس، وإلىٰ البرهان أو القياس، بعبارة أخرىٰ: الجزء الثاني من النفس هو الجوهر الذي تصدر عنه جميع الحركات التي ننسبها إلىٰ الفكر مثل استنتاج النتائج من المقدسات وتأليف القضايا من التصورات[١].

انفسح الطريق عند هذه النقطة من تاريخ علم النفس لنظرية جديدة جاءت أكثر انسجامًا ممَّا قبلها؛ فإنَّه إذا أدرك الإنسان أنَّ العلم البديهي ليس شيئًا في جبلة العقل بفطرته؛ سهل عليه أن يرفض تلك التفرقة غير الطبيعية بين الجزء الفاني والجزء غير الفاني في النفس، كما سهل عليه أن يضع تعريفًا جديدًا للظاهرة العقلية يكون أدنىٰ إلىٰ الصواب، وقد كان الفضل في إصلاح علم النفس من هذه الناحية للفيلسوف جون لوك مؤسس الأبستمولوجيا (نظرية المعرفة) الحديث[٢]، وبالفيلسوف لوك يبتدئ العصر الثاني من عصور علم النفس، وهو العصر الذي عُرِّف فيه العقل بأنَّه الجوهر المقوم

---

(١) ويظهر أنَّ تمييز ديكارت بين العقل والجسم علىٰ أساس وجود التعقل في الأول والامتداد في الثاني إنَّما هو وجه آخر من وجوه هذه النظرية، وإن كانت قيمة التفرقة قد ظهرت في «ما بعد الطبيعة» أكثر من ظهورها في علم النفس.

(٢) راجع الفصل الخامس: (الفقرة الثانية).

للإدراك الباطن، أمَّا الظواهر العضوية البحتة فيعتبرها من الظواهر الطبيعية أو المادية لا النفسية؛ فإنَّ ظواهر الحياة تعرف عن طريق الإدراك الحسي كما تعرف الظواهر غير العضوية تمامًا.

وقد شاعت النظرية القائلة بوجود نوعين من الإدراك، بدليل أن ليبنتز يستعمل اصطلاحين مختلفين للدلالة عليهما وهما الإدراك الحسي، والإدراك العقلي، مرادفين لاصطلاح لوك اللذين هما الإحساس، والتفكير، وهذا ظاهر أيضًا في كتابات الألمان في علم النفس في القرن الثامن عشر؛ فإنَّهم يستعملون الاصطلاحين للدلالة علىٰ عمليات الحس الظاهر وعمليات القوىٰ الباطنة علىٰ التوالي.

(٤) ولا نزال حتىٰ اليوم نفسر الفرق بين ما هو طبيعي وما هو عقلي أو نفسي علىٰ ضوء التفرقة التي وضعها لوك بين الإدراك الظاهر والإدراك الباطن، ولكن قليلًا من النظر يظهر لنا أنَّ العلاقة بين ما هو طبيعي وما هو نفسي لا تزداد في نفوسنا وضوحًا عن طريق هذا التفسير للأسباب الآتية:

أولًا: أنَّه لا وجود لحاسة باطنة بالمعنىٰ الدقيق لهذه الكلمة، بل الموجود هو الحواس الظاهرة، أي: الجوارح التي نُدرك بها المؤثرات الخارجية، وعلىٰ هذا لا يصحُّ استعمال كلمة الحاسة الباطنة إلَّا علىٰ سبيل المجاز، بل إنَّ في استعمالها علىٰ سبيل المجاز شيئًا من الخطر، اللهم إلَّا إذا عرفنا علىٰ وجه التحقيق نوع الوظيفة التي تُؤديها.

ثانيًا: لا يُمكننا أن نسلم بأنَّ التقابل بين الإدراك الظاهر والإدراك الباطن يُعبر تعبيرًا دقيقًا عن فروق بين أشياء موجودة في عالم الواقع؛ فإنَّ نظرية المعرفة الحديثة قد برهنت علىٰ أنَّ التجربة في صورتها الأولية البسيطة لا تحتوي حقيقتين مختلفتين، بل هي وحدة لا تتجزأ، فالتفرقة إذن بين ما يُسمىٰ إدراكًا ظاهرًا وإدراكًا باطنًا قد ظهرت فيما بعد، بل هي وليدة التأمل والملاحظة بجميع أشكالها، والحقيقة أنَّه لا وجود لوظيفتين مختلفتين اختلافًا جوهريًا، وليس الإدراك الظاهر والإدراك الباطن اسمين يدلان بالفعل علىٰ عمليتين منفصلتين يقوم بهما العقل في آنٍ واحدٍ، وإنَّما هما -كما قلنا- اسمان مجازيان أُسيء اختيارهما للدلالة علىٰ تفرقة أدق وأعمق (بين ما هو طبيعي وما هو نفسي).

ثالثًا: لو كان القول بوجود إدراك ظاهر وإدراك باطن صحيحًا؛ لوقعنا في حيرة عظيمة في أمر الكيفيات المحسوسة التي نطلق عليها اليوم اسم الإحساسات؛ فإنَّ العلم الطبيعي الحديث يستخدم الإحساسات أدوات لكسب العلم بالظواهر الطبيعية، ولكنَّه يعتبرها في الوقت نفسه حقائق من حيث صدورها عن العقل[1]، ومن ناحية أخرىٰ؛ لسنا نشكُّ في أنَّ الإحساسات (كما صرح بذلك لوك نفسه)، تنشأ في الإدراك الظاهر لا الإدراك الباطن، وإذا كان الأمر كذلك؛ حُرِم علم النفس من بحث شيء لا يشكُّ أحد في أنَّه جزء من الحياة النفسية.

(٥) هكذا اضطر علماء النفس أخيرًا إلىٰ تعريف الظاهرة النفسية تعريفًا آخر، وهنا دخلوا بعلم النفس في عصره الثالث الذي يبتدئ بالبحث في معنىٰ الذات والذاتي (Subjective)، وهي فكرة تسربت إلىٰ علم النفس من البحث في المعرفة، وقد أقروا بوحدة التجربة، أي: وحدة العناصر الأصلية التي تتألف منها التجربة، ولكنَّهم فرقوا بين ناحيتين فيها: الناحية المتصلة بالذات العاقلة، والأخرىٰ المتصلة بالموضوع المعقول، ومن مجموع الناحيتين تتألف عناصر التجربة، فالإحساس والفكرة والإدراك أسماء للناحية الذاتية، والأعيان (الأشياء) وخواص الأشياء وحالاتها والنسب التي بينها أسماء تعبِّر من الناحية الموضوعية، ولكن إلىٰ جانب هذا تُوجد في تجاربنا عناصر أخرىٰ ذاتية بحتة لا يُمكن أن تُفسر إلَّا تفسيرًا سيكولوجيًّا، وذلك مثل التذكر والوجدان والرغبة والإرادة، وليس من شكٍّ في أنَّ الذين يُريدون أن يميزوا بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية علىٰ أساس التفرقة بين الذات والموضوع إنَّما يُحمِّلون أنفسهم عبئًا من العمل ثقيلًا؛ فإنَّه لابد لهم أن يحددوا في كل تجربة من التجارب ما يتصل منها بالشيء الخارجي (الموضوع) وما لا يتصل به، وهذه بالفعل مهمة رجال العلوم الطبيعية؛ فإنَّ كل مَن له دراية بالبحث العلمي يعلم أنَّ أول غرض يرمي إليه هو تحصيل العلم بالشيء الذي هو موضوع بحثه مجردًا عن الاعتبارات الذاتية التي تتصل به ففكرة خطأ الملاحظة مثلًا -علاوة علىٰ الأخطاء الفنية الأخرىٰ- إنَّما تدل دلالة واضحة علىٰ ما للأحوال النفسية من أثر في البحث في

---

(١) قارن الفصل السابع: (الفقرة الرابعة).

العلوم الطبيعية، والفكرة الشائعة من أنَّنا قد نسمع ونرىٰ ما لا وجود له، أو نظن أنَّنا نرىٰ شيئًا في الخارج ولا وجود له إلَّا في أعيننا ونحو ذلك؛ إنَّما تضعنا وجهًا لوجه أمام المشكلة ذاتها.

إنَّ التجربة وحدة لا تتجزأ، سواء أكانت تجربة لعقل ناضج راقٍ، أو لعقل أولي ساذج، وإنَّما التأمل أو النظر في التجربة هو الذي يُؤدي إلىٰ التمييز بين ما نسميه عَالَمَ النفس وما نسميه العالم الخارجي، ويظهرهما بمظهر صورتين مختلفتين من صور الوجود، فكما أنَّ الخط المنحنىٰ المرسوم في مستوىٰ يمكن التعبير عنه في الهندسة التحليلية بأنَّه دالة لمتغيرين، من غير أنَّ يُؤثر ذلك في وحدة المنحنىٰ ذاته، كذلك عالَمُ التجربة الإنسانية يُمكن تحليله إلىٰ ما يتصل بالذات المدركة، وما يتصل بالموضوع المدرك، من غير أن يُؤثر ذلك في وحدة ذلك العالم[1]، وقد كان لكل من ماخ وأفيناريوس الفضل الأول في وضع هذا الرأي في صورة نظرية منظمة، وأعتقد أنَّني كنت أول مَن كتب في علم النفس مراعيًا وجهة النظر ذاتها في كتابي *Grundriss der Psychologie* الذي نُشر سنة (١٨٩٣م): الترجمة الإنجليزية (١٨٩٥م).

(٦) بحث الفلاسفة من أقدم العصور العلاقة بين الجسم والنفس، أو بين الظواهر الحسية والظواهر النفسية، بعيدين في بحثهم هذا -قليلًا أو كثيرًا- عن التأثر بالنظريات التي وضعها الفلاسفة في طبيعة العقل، وقد أخذ الكثيرون بنظرية جالينوس التي قال بها في القرن الثاني الميلادي، وهي النظرية المعروفة بنظرية «الروح الحيواني»، والتي فسرت بمقتضاها الظواهر الحيوية في الجسم الإنساني، والصلة بينها وبين بعض الظواهر النفسية، وظلَّت معمولًا بها -مع قليل من التحوير- حتىٰ نهاية القرن الثامن عشر.

يعتبر غالينوس الأعصاب في نظريته هذه أنابيب دقيقة التركيب متصلة مباشرة بالأوعية الدموية الشَّعرية، بحيث لا يصل إليها من ذرات الدم إلَّا أكثرها حرارة وحركة ولطافة، ومن هذه الذرات الدموية شديدة الحركة والحرارة واللطافة يتألَّف الروح

---

(١) قارن الفصل السادس والعشرين: (الفقرة الثانية عشرة، وما بعدها).

الحيواني، فالقلب إذن مركز النشاط الحيوي، وبحرارته الحيوية يتحرَّك الدم ويندفع إلىٰ أقصىٰ الأوعية الدموية في الجسم، وقد ظلَّ أثر نظرية غالينوس حتىٰ نهاية القرن الثامن عشر كما قلنا، ففي سنة (١٧٧٢م) وضع بلانتر في كتابه ***Anthropologie*** نظرية فسيولوجية في الانتباه يظهر فيها تأثره بنظرية «الروح الحيواني»، وفي القرن السادس عشر والسابع عشر شرح الفلاسفة الظواهر الوجدانية شرحًا فسيولوجيًّا، فديكارت مثلًا في كتابه ***Les Passions de l'âme*** يعتبر الانفعال الوجداني نتيجة لتفاعل من نوع خاص بين الجسم والعقل، ويحاول أن يرجعه إلىٰ تغيرات في حركات القلب، وكذلك فعل ميلانكثون -الذي كان أرسطوطاليسي النزعة- من قبل ديكارت في كتابه ***De anima*** (١٥٣٠)، ومن أكبر أتباع المذهب الفيلسوف الأسباني لُدُوفيكوس فيفس صاحب كتاب ***De anima et vita*** (١٥٣٩م)، وليس من شكٍّ في أنَّ تقسيم العقل إلىٰ أجزاء بعضها آيل للانحلال والفناء، وبعضها غير فانٍ[1] قد ساعد كثيرًا علىٰ ظهور النظرية الفسيولوجية في علم النفس؛ فإنَّ القول بأنَّ الظواهر السيكولوجية الفانية ترجع إلىٰ حركات أو تغيرات في الجسم لم يكن فيه شيء يثير امتعاض الفسيولوجيين أو يجعلهم يخشون منه خطرًا علىٰ نظريتهم.

وقد كان لاسبينوزا الفضل في أنَّه ألَّف بين جميع الآراء التي وضعها رجال ذلك العصر في سبيل الوصول إلىٰ نظرية عامة في الانفعالات النفسية، وصوغها جميعها في صورة منطقية منسقة كما هو ظاهر في الجزء الرابع من كتابه في الأخلاق، وفي هذا الكتاب أيضًا بحث مهم في الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية.

غير أنَّ علم النفس كان علىٰ وشك أن يدخل في دور جديد، ولذلك؛ كان لابد من أن تتغير نظرية اسبنوزا تغيرًا جوهريًّا، بل الواقع أنَّه ظهر -لا سيما في ألمانيا- عقب نشر كتاب لوك نوع من علم النفس البحت أهملت فيه تمامًا فكرة تأثر الظواهر النفسية بالظواهر البدنية، واتخذت نظرية الإدراك الباطن أساسًا لهذا العلم، ويعرف هذا الاتجاه الجديد في علم النفس باسم النظرية التجريبية في العقل، وهو الاسم الذي اشتق من اسم علم النفس التجريبي الذي وضعه وولف.

(٧) من أكبر أتباع المذهب التجريبي في علم النفس تتنز؛ فإنَّ بعض أجزاء كتابه

---

(١) راجع الفصل الثامن: (الفقرة الثانية، وما بعدها).

"*Philosophische Versusche über die menschlisch Natur und lhre Entwicklung*" (جزءان سنة ١٧٧٧م) لا تزال تحتفظ ببعض المزايا العلمية، فوق مزية الكتاب التاريخية؛ فإنَّنا نجد في تلك الأجزاء تلخيصًا دقيقًا لمسائل علم النفس، كما كانت معروفة إلىٰ عهد وولف، مرتبة ترتيبًا منطقيًّا وخالية من روح التحيز، وقد قام بمثل هذا المجهود أيضًا -أي: بوضع نظرية منظمة في علم النفس أساسها الإدراك الباطن وحده- كثير من المؤلفين حتىٰ في عصرنا الحاضر، ومن أشهر هؤلاء هربارت في كتابه *Lihrbuch zur Psychologie* (١٨١٦م)، و*Psychologie als Wissenschatf* (١٨٢٤م)، علىٰ أنَّ هربارت قد حاول فوق ذلك أن يضع علم نفس مضبوط - أو نوعًا من الأستاتيكا والميكانيكا العقلية، مستعينًا في ذلك ببعض الفروض الفلسفية في ماهية العقل وقواه من جهة، وبقوانين الرياضة من جهة أخرىٰ، ومن بين علماء النفس الحديثين الذين يُمثِّلون هذه النزعة: برنتانو، ولِبْس وبِنِكْ الذي نجح إلىٰ حدٍّ كبير في كتابته في علم النفس من غير استعانة بعلم الفسيولوجيا.

وليس من شكٍّ في أنَّ معالجة علم النفس علىٰ هذا النحو أمر ممكن في ذاته، بل إنَّ هذه هي الطريقة الوحيدة التي يُمكن أن يدرس بها بعض الظواهر النفسية العالية، هَبْ مثلًا أنَّنا طُلِبَ إلينا أن نصف أعمال النفس في حالة تفكير أو شعور وجداني، أو القيام بعمل إرادي في أمر متصل بالأخلاق أو المنطق، أو الدين أو الجمال، فهل يعيننا علىٰ هذا الوصف علمنا ببعض العمليات الفسيولوجية المخية والقول بأنَّ لها صلة بالظواهر النفسية الفلانية؟ إنَّ المشكلة الحقيقية هنا هي تحليل الحالات النفسية المعقدة، لا تعيين الظروف الجسمية المتصلة بها فإذا وفقنا إلىٰ وصف الحالات النفسية البسيطة، وعرفنا كيف تظهر عنها الحالات النفسية الأخرىٰ التي أكثر تعقيدًا، وسلكنا في ذلك طريقًا علميًّا دقيقًا، فقد قمنا بكل ما يُمكن أن نقوم به، وبكل ما يُمكن أن نطالب به في تفسير هذه الظواهر، ولا مجال للاعتراض علىٰ علم النفس إذا اعتمد علىٰ نظرية الإدراك الباطن إلَّا في حالة واحدة، وهي الحالة التي يفترض فيها بعض الفروض الثانوية، أو يستخدم فيها بعض المعاني التي يُمكن استنتاجها من الإدراك الباطن ذاته، ولكن حياتنا العقلية الشعورية ليست بأي معنىٰ من المعاني كاملة في ذاتها؛ لذلك لجأ كثير من علماء النفس من أنصار فكرة الإدراك الباطن إلىٰ افتراض

وجود اللاشعور ليسدوا به الفراغ الذي يحسونه فيه، كما اضطروا إلىٰ افتراض وجود جوهر للعقل مقوم للحالات السيكولوجية البسيطة، ولكن ليس لواحد من هذين الفرضين الصبغة العلمية الصحيحة.

(٨) هكذا ازدادت بالتدريج أهمية علم النفس الفسيولوجي الذي شرحنا لك بدء نشأته، ولما كان التعريف الجديد لعلم النفس وهو التعريف الذي وضع في العصر الثالث قد أظهر الصلة بين الظواهر النفسية وأسبابها التي هي الظواهر البدنية أو الجسم، أصبحت مهمة علم النفس الحديث البحث في تلك النواحي النفسية الخاصة التي تظهر في سلوك الكائن الحي العضوي، والتي يتوقف عليها وجود الكائن من حيث هو ذات جسمانية مدركة، وقد انتهينا إلىٰ هذه النتيجة ليس عن طريق البحوث النفسية البحتة وحدها، بل عن طريق البحوث الفسيولوجية كذلك، فقد جرىٰ العرف منذ سنوات مضت بإدخال الظواهر النفسية في دائرة علم الفسيولوجيا علىٰ أنَّها نوع خاص من ظواهر الكائن الحي، ويجب أن نذكر من بين علماء النفس في القرن الماضي هارتلي (راجع كتابه *Observation of Man* سنة ١٧٤٩م)، وبريستلي سنة (١٨٠٤م)، وبونيه *Bonnet* (راجع كتابه *Essai de Psychologie* سنة ١٧٥٥م)، وللطزه بوجه خاصٌ أثر ظاهر في تقدم علم النفس في هذا الاتجاه العلمي (راجع كتابه *Medicinisch Psychologie* سنة ١٨٥٢م).

وأخيرًا؛ يجب أن نذكر ڤنت الذي كان له الفضل في صوغ علم النفس في قالب علمي دقيق، كما يشهد بذلك كتابه *Grundzûge de Phyiclogischen Psychologie* سنة (١٨٧٤م)، الطبعة الرابعة سنة (١٨٩٣م)، والنظرية السائدة في هذا الكتاب هي نظرية الموازاة المطلقة بين الجسم والعقل، أعني: افتراض أنَّ كل عمل من أعمال النفس يُمكن كشفه بالتأمل الباطني، يوازيه في الجسم ظاهرة فيزيقية أو فسيولوجية، وكل شيء تعزوه النظريات الأخرىٰ إلىٰ اللَّاشعور أو إلىٰ العقل، مُعتبرًا جوهرًا من الجواهر، لا يخرج -علىٰ نظرية ڤنت- عن الدائرة الفسيولوجية البحتة، وهكذا أصبح علم النفس بفضل هذه النظرية لا يتعرض لشرح شيء من مظاهر الحياة النفسية أو وصفه إلَّا إذا وقع مباشرة تحت الملاحظة أو كان علىٰ الأقل ممَّا يُمكن ملاحظته.

وليست نظرية «الموازاة بين الجسم والنفس» نظرية ميتافيزيقية (فلسفية): وعلىٰ هذا؛ فلا صلة لها بالمذهب الفلسفي المعروف بالمذهب المادي[1] الذي يعتبر الظواهر البدنية علة في وجود الظواهر النفسية، أمَّا نظرية الموازاة فتعتبر الظواهر البدنية ظروفًا أو شروطًا للظواهر النفسية، وتشبِّه العلاقة بين الاثنين بالعلاقة بين كميتين رياضيتين إحداهما دالة للأخرىٰ، أي: أنَّ التغير بين الظواهر النفسية والظواهر النفسية والظواهر البدنية يجري علىٰ نسبة مطردة، بعبارة أخرىٰ: ليست نظرية الموازاة إلَّا مجرد فرض وُضع لتنظيم البحث العلمي[2].

(٩) ولابد من افتراض وجود الاطراد في الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية؛ لكي يُمكن استخدام طريقة الاختبار (التجربة) في علم النفس، تلك الطريقة التي أصبح لها قيمة كبيرة في البحث في هذا العلم، وقد وجدت أولىٰ الاختبارات النفسية في بعض بحوث المتقدمين في فسيولوجيا الحواس؛ فإنَّ كشفهم لتوقف الإحساس باللون علىٰ بعض خواص المؤثر الخارجي الذي هو الضوء، وتوقف الإحساس بالصوت علىٰ بعض الظواهر الصوتية، قد أدَّىٰ إلىٰ نتائج لا تزال لها قيمتها في دراسة سيكولوجيا الحواس علىٰ الرغم من قدمها في تاريخ البحث الطبيعي، أمَّا استخدام طريقة الاختبار للحصول علىٰ نتائج نفسية بحتة؛ فخطوة متأخرة نوعًا ما في تاريخ علم النفس، وإن كان تتنز Tetens[3]، وبونيه Bonnet، قد شرحَا بعض الاختبارات النفسية شرحًا موجزًا.

ولم تستخدم طريقة الاختبار في علم النفس استخدامًا منظمًا بالمعنىٰ الصحيح إلَّا بعد أن نشر فيبر كتابه المشهور في حاسة اللمس والحساسية العامة سنة (١٨٤٩م)؛ فإنَّ الفضل كان له في نشر هذه الطريقة، ولم يصبح علم النفس التجريبي علمًا بالمعنىٰ الصحيح حتىٰ سنة (١٨٦٠) بفضل البحوث القيمة التي قام بها فخنر (راجع كتابه *Elemente der Psychophysik*).

أمَّا العبارة (*Psychophysik*) التي يستعملها فخنر فيقصد بها الشرح العلمي

---

(١) راجع الفصل السادس عشر.

(٢) قارن الفصل الرابع: (الفقرة الثالثة).

(٣) قارن الفصل الثامن: (الفقرة السابعة).

الدقيق (المستند إلىٰ التجربة) للعلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية.

وهو يستند في تطبيقه للطريقة التجريبية في علم النفس إلىٰ افتراض أنَّ العلاقة بين الإحساسات والمؤثرات الخارجية التي تقع عليها الحواس يُمكن التعبير عنها تعبيرًا مضبوطًا بأساليب رياضية، وقد تبعه في هذا الاتجاه ڤنت الذي أدخل فيما كتبه في علم النفس الفسيولوجي الطرق التجريبية والنتائج التي وصل إليها باستخدام هذه الطرق، ويُمكن القول بأنَّ علم النفس -كعلم من العلوم الجزئية- قد حُدد الآن تمامًا، ففيه:

أولًا: حلَّلت الحالات العقلية (الشعورية) المركبة إلىٰ حالات أبسط منها.

ثانيًا: حدَّدت العلاقات العلمية بين الظواهر النفسية والتغيرات البدنية (لاسيما العصبية) التي توازيها.

ثالثًا: استخدمت فيه التجربة (الاختبار) بقصد الوصول إلىٰ مقياس خارجي تقاس به الظواهر النفسية، ومحاولة للوقوف علىٰ حقيقتها.

أمَّا تاريخ نمو الحياة النفسية، فيُمكن أن يكون موضوع علم قائم بذاته: وقد كانت كتابة هربرت اسبنسر في علم النفس من هذه الناحية دائمًا. (راجع كتابه *The Principles ot Psych* سنة ١٨٥٥م)، ولكنَّه كان متأثرًا بناحية واحدة (هي الناحية البيولوجية)؛ لذلك نراه يدرس نفسية الحيوان برمتها، ونفسية الطفل تحت عنوان واحد عام.

وأخيرًا؛ يجب أن نذكر لازاروس (Lazarus)، وشتَيِنْتَال (Steinthal) اللذيْن فرَّقَا بين نوعين من علم النفس: علم نفس الفرد، وعلم نفس الجماعة، فالغاية من دراسة نفسية الجماعة تفسير تلك الظواهر النفسية التي لا يُمكن تفسيرها بإضافتها إلىٰ الأفراد من حيث هم أفراد، ويُمكن تفسيرها بالإضافة إلىٰ الجماعة؛ لأنَّها من خصائص الجماعة، ولا وجود لها إلَّا في الجماعة، ومن هذه الظواهر اللغة والعرف.

(١٠) ممَّا تقدَّم يتضح أنَّ المسائل التي ذكرناها إنَّما هي من مسائل علم النفس من حيث هو علم له موضوع خاصٌ مستقلٌ عن الفلسفة، وليست من مسائل علم النفس الفلسفي؛ فإنَّها كلَّها تتفق في أنَّها أمورٌ واقعيَّة أو حقائق مجردة كالظواهر الطبيعية تمامًا، فإذا عرَّفنا الفلسفة بأنَّها النظر في المبادئ العامة لا نستطيع أن نعد هذه البحوث

النفسية بحوثًا فلسفية، وعلىٰ هذا الرأي يتفق جميع علماء النفس التجريبي أو الفسيولوجي، ولكن يجب أن نسأل أنفسنا عمًّا إذا كان لعلم النفس الفلسفي وجود إلىٰ جانب علم النفس العلمي؟ وإذا كان كذلك؛ فما صلته بفلسفة العقل أو بعلم العقل الذي اعتدنا منذ زمن هيجل أن نقابل بينه وبين فلسفة الطبيعة؟ للإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أن نراعي الأمور الآتية:

أولًا: أن تُعدَّد المسائل الخاصة التي تقع في دائرة علم النفس الفلسفي[1]، وهي:

(أ) المهمة الأولىٰ لعلم النفس الفلسفي: أعني دراسة الأسس الأبستمولوجية والمنطقية التي يعتمد عليها علم النفس العلمي (أو التجريبي)، وهذا يشمل البحث في ماهية الذات العاقلة، وماهية الفرد، ومعنىٰ العلية في الظواهر النفسية، ومعنىٰ قياس الظواهر النفسية، ثم معنىٰ طرق التحليل والتركيب . . إلخ.

(ب) يجب أن يبحث علم النفس الفلسفي -إلىٰ جانب كل هذا- المفاهيمَ الأساسية في علم النفس العلمي مثل معنىٰ الشعور واللاشعور، والعقل وعلاقة العقل بالجسم، والحالة النفسية البسيطة. . إلخ.

(ج) يجب أن يجمع النظريات العامة في علم النفس العلمي وينظر فيها من ناحية صلتها بالفلسفة، وذلك مثل نظرية علماء النفس في تصورنا الزمان والمكان، ونظريتهم في الإحساس وتداعي المعاني وغير ذلك.

ثانيًا: أنَّنا نقترب في بحثنا في علم النفس الفلسفي من الميتافزيقا عندما نتكلم في ماهية العقل، وفي هذه المسألة نظريتان: الأولىٰ تعتبر العقل جوهرًا من الجواهر (والحالات العقلية أعراضًا له)، والثانية تعتبر ألا وجود ولا حقيقة إلَّا للحالات العقلية التي ندركها إدراكًا مباشرًا.

ثالثًا: أنَّ علم النفس الفلسفي يجب أن يدرس التقابل بين مذهب العقليين ومذهب الإراديين، فالأول يعتبر العمليات العقلية -الأفكار- أبسط العناصر التي تتألَّف منها الحياة العقلية، والثاني يعتبر أفعال الإرادة أساسًا للحياة العقلية برمتها.

رابعًا: أنَّ مذهب الوحدة ومذهب الأثنينية، والمذهب المادي والمذهب الروحي،

---

(١) راجع الفصل السابع: (الفقرة السابعة).

حلول مختلفة وضعها الفلاسفة لمشكلة العلاقة بين الجسم والعقل (وسيأتي شرح هذه المذاهب بالتفصيل في الباب الثالث من هذا الكتاب).

وقد كتب العلماء في هذه المسائل النفسية فصولًا عديدة في مؤلفاتهم الفلسفية البحتة، وفي كتبهم في نظرية المعرفة، كما نجد الكثيرين منها في كتب علم النفس ذاته، أي: علم النفس العلمي، وربما كان رِمْكه (Rehmke) أول من حاول أن يجعل من علم النفس الفلسفي علمًا قائمًا بذاته في العصر الحديث (راجع كتابه *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* سنة ١٨٩٤م)، ثم حذا حذوه لَادْ (Ladd) في كتابه *The Philosophy of Mind* سنة (١٨٩٥م).

(١١) ليس علم النفس الفلسفي بالمعنىٰ الذي شرحناه فلسفة في العقل ولا في العلوم العقلية، بل هو بحث في الفروض والمبادئ -أو النظريات- التي يستند إليها علم النفس العلمي وحده لا جميع العلوم العقلية، أمَّا ما إذا كانت العلوم العقلية تحتوي علم النفس العلمي أيضًا، فليس علم النفس الفلسفي في هذه الحالة -في نظر المؤلف- سوىٰ جزء من فلسفة العقل العامة التي تدخل تحتها فلسفة القانون وفلسفة الأديان، وفلسفة التاريخ، وربما دخل فيها أيضًا علمَا الأخلاق والجمال، ولكن خير لنا ألَّا نتحدث عن فلسفة عامة للعقل أو العلوم العقلية بدلًا من أن ندخل مثل هذه الطائفة المختلفة من العلوم تحت اسم واحد - لا سيما أنَّه لا يُوجد تقابل حقيقي بين فلسفة العقل وفلسفة الطبيعة، ففي علم الجمال مثلًا (وهو فرع من فروع الفلسفة العقلية) لا يستطيع الباحث فيه أن يتجاهل العوامل الطبيعية، كما أنَّه ليس من الصواب أن تعتبر القوانين والفنون والأديان والتاريخ مجرد أمور ابتكرها العقل ابتكارًا؛ فإنَّ ذلك ممَّا يذهب بقيمتها الواقعية.

الفصل التاسع

الأخلاق وفلسفة القانون

(١) بالأخلاق وعلم الجمال ينتقل البحث إلىٰ ميدانٍ علميٍّ جديدٍ يختلف تمام الاختلاف عن الميدان السابق؛ فإنَّ العلوم الفلسفية التي درسناها تتخذ أساسًا لها علمًا أو مجموعة من العلوم الجزئية، أمَّا علمَا الأخلاق والجمال؛ فليس لهما مثل هذا الأساس؛ فإنَّ كلًّا منهما تتحقق فيه هو نفسه صفات العلم الجزئي من حيث إنَّ له موضوعًا خاصًّا أو حقائق معينة يبحث فيها، ويعتبر علم الأخلاق أو الفلسفة الخلقية عادة من العلوم المعيارية[١]، وعلىٰ ذلك فمهمته وضع الشروط التي يجب توافرها في الإرادة الإنسانية وفي الأفعال الإنسانية، لكي تصبح موضوعًا لأحكامنا الأخلاقية عليها، بهذا المعنىٰ يُمكن أن نُسمِّي علم الأخلاق «فنَّ الأخلاق»، كما نُسمي المنطق «فنَّ التفكير»، ولما كان وصف أيِّ فعل بأنَّه أخلاقي ليس من الأمور التحكمية البحتة، وجب أن ينظر علم الأخلاق أيضًا في تاريخ تطور الحكم الخلقي، وأن يُحلِّل المبادئ أو المُثُل العُليا التي يتخذها الناس أساسًا لأعمالهم في حياتهم العملية؛ ليستعين بهذا التحليل علىٰ وضع القوانين الأخلاقية في صورة معقولة خالية من التناقض، وسواء أقام علم الأخلاق بهذه المهمة علىٰ وجهها الأكمل أم لم يقم، فهو علىٰ كل حال يضع دائمًا حدًّا فاصلًا بين السلوك الخلقي علىٰ ما هو عليه في الواقع والسلوك الخلقي علىٰ ما ينبغي أن يكون عليه - أو علىٰ الأقل السلوك الخلقي المرغوب فيه، فإذا لم يفرق بين هذين النوعين من السلوك علىٰ هذا النحو لم يكن هناك معنىٰ لوصف العواطف والبواعث الإنسانية بأنَّها أخلاقية بالإضافة إلىٰ وصفها بأوصاف أخرىٰ من هذا القبيل. نعم، قد يُقال اليوم كما قيل في الماضي إنَّه لا يوجد فرق حقيقي بين

---

(١) قارن الفصل السادس: (الفقرة الرابعة، والخامسة).

الإرادة الخلقية والإرادة الطبيعية، أو بين الفعل الخلقي والفعل الطبيعي، وقد نُسلِّم بكل هذا، ومع ذلك لا نستثني من قاعدتنا شيئًا؛ فإنَّ الفعل الطبيعي لو قُوبل بفعل آخر يقوم به صاحبه بالفعل ويُبيحه العُرف الاجتماعي، أو أي مصدر أخلاقي آخر، لكان في هذه المقابلة نفس التميز الذي قصدنا إليه، وإن عبَّرنا عن المعنىٰ المراد بعبارة أخرىٰ.

(٢) أول مسألة يواجهها الأخلاقي إذن: هي البحث في كيف نشأت التفرقة بين الأفعال غير المُقنَّنة التي تدفع إليها دوافع طبيعية بحتة، وبين السلوك الإنساني الذي يخضع للقوانين والمبادئ والقواعد، ويجد الأخلاقي الجواب الشافي عن هذا السؤال في النتائج التي وصل إليها علماء النفس في بحوثهم في «سيكولوجية الشعوب» (Ethnic psychology)، فهُم يخبروننا بأنَّ الأحكام التقديرية علىٰ السلوك الإنساني قد ظهرت أول ما ظهرت في صورة الأفكار الدينية والأعمال التي يُطالب بها الدين، كما ظهرت في العُرف والتقاليد الاجتماعية التي تَبيَّن أنَّها قديمة قِدم الحياة الاجتماعية ذاتِها، فقد كان لهذين العاملين (الدين والعُرف) منذ فجر الحضارة الإنسانية سلطان عظيم علىٰ الفرد، فكانت أفعاله خاضعة إلىٰ حدٍّ كبير لسلطة خارجة عن نفسه، كما كان يقضي حياته وفقًا لخطة مرسومة له، أمَّا التفرقة بين العوامل المختلفة التي تنظم حياة الفرد، فلم تظهر إلَّا في دور متأخر من أدوار تطور الإنسان، فإذا ظهرت هذه التفرقة وجدنا الدين والعرف والقانون والأخلاق، والعوامل الرئيسية التي كانت تتألَّف منها السلطة الواحدة التي سيطرت علىٰ الإنسان قبل أن يظهر التمييز بين عناصرها، أمَّا الشعور بضرورة التمييز بين الظواهر، وإفراد كل نوع منها ببحث علمي خاصٍّ، فهو متأخر حتىٰ عن هذا الدور الذي ذكرناه، نعم قد فرَّقت لغة الشعر ولغة التخاطب العامة بالتدريج بين الحكمة الدينية والحكمة الدنيوية، ولكن الشعور بالصلة الموجودة بينهما لا يزال قويًّا لم يضعف بعد، فلا غرابة إذن في أنَّ سقراط الذي يعتبره الجميع واضع علم الأخلاق بمعناه الصحيح، قد صرح بأنَّ الحياة الخُلقية تعتمد علىٰ أصلين: قوانين الدولة المكتوبة، والقوانين الإلهية غير المكتوبة، ولكن سقراط قد أحسَّ في الوقت نفسه بتدهور الحياة الخلقية التي كان يحياها معاصروه، فحاول أن يكشف لجيله ما حاول جميع الأخلاقيين من بعد أن يكشفوه لأجيالهم،

أعني: المبادئ الخلقية العامة المسلم بصحتها، وانتهىٰ إلىٰ أنَّ الفضيلة أو الحياة الخلقية وليدة المعرفة، أي: أنَّها أمور يُمكن تعليمها وتعلُّمُها.

(٣) وقد حذا أفلاطون حذو سقراط في محاولته وضع الشروط الواجب توافرها في المقاييس الخلقية؛ لكي يُسلِّم بصحتها تسليمًا مطلقًا، ثم إنَّه في محاورتيه المعروفتين باسم فيدراس، وفيدون وفي كتابه «**الجمهورية**» يعقد صلة وثيقة بين الأخلاق وفلسفة ما بعد الطبيعة، فالتقابل بين العالم المحسوس والعالم المعقول، أو بين المادة والصورة أو جوهر الأشياء (وهو تقابل ميتافيزيقي) أصبح عند أفلاطون تقابلًا في القيم، بمعنىٰ: أنَّ المادة أصبحت عنده مبدأ لكل ما هو شر ووضيع، والعقل أساسًا لكل ما هو خير ورفيع، وليس في نظر أفلاطون إلَّا فضيلة واحدة، وكونها واحدة هو علة تسليم الجميع بصحتها، كما أنَّ علة تسليم الجميع بما هو حق راجعة إلىٰ أنَّ الحقيقة لا تتعدَّد، إنَّ كل ما هو خير يصدر في نهاية الأمر عن الله والسعادة الحقَّة لا وجود لها إلَّا في العالم المعقول الذي هو عالم المُثُل، والجمال وحده هو الذي يخلع علىٰ العلم بالمحسوسات صورة الخير والقيمة الخلقية، وبهذا يُمكِّننا من أن نلمح فيه قبسًا من العالم العلوي الذي وراءه (أي: العالم المعقول).

ولا تتحقق الفضيلة أو الحياة الفاضلة إلَّا في صورة خاصة من صور الحياة الاجتماعية، أي: الدولة، ولذلك؛ يشرح لنا أفلاطون في مدينته الفاضلة «**جمهوريته**» النظام الاجتماعي الذي يرىٰ أنَّه يحقق السعادة للإنسان ويسد كل حاجاته.

هذا؛ وقد عدَّ الأخلاقيون قبل سقراط السعادة جوهر الخير الأعلىٰ، وكل ما هو خليق في ذاته بأن يسعىٰ الإنسان إلىٰ تحقيقه، ولكنَّنا لا نجد مذهبًا أخلاقيًّا منظمًا مستندًا إلىٰ فكرة السعادة قبل أرسطو، ويُحدِّثنا أرسطو في كتابه «**الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس**» أنَّ السعادة حال تتحقق في النفس علىٰ درجات مختلفة، وأن شروط تحصيلها تختلف باختلاف هذه الدرجات، فبينا تعتبر «مدرسة أرستيب الفوريناتي» (فيلسوف اللَّذة الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد) اللَّذةَ الحسية البسيطة الغايةَ من كل فعل من الأفعال، يرىٰ أرسطو أنَّ القيمة الحقيقية العُليا ليست إلَّا السعادة الدائمة، وهي الحال التي يعتدل فيها المزاج، ويغلب عليه السرور بحيث لا يعكر

صفوه عوارض الحياة، هذه السعادة هي التي يجعلها أرسطو الغاية من كل عمل إنساني، أمَّا طريق تحصيلها فبالعقل؛ فإنَّه بالعقل وحده يحصل الاعتدال المعقول بين الهوىٰ والرغبة (الشهوة والإرادة)، وبالعقل وحده يتجنب الإنسان الوقوع في الإفراط والتفريط.

وينحو أرسطو منحىٰ أفلاطون في تقديره ما للجماعة من أثر في حياة الفرد الخلقية، ولكنَّه يعتبر الحياة التأملية التي يحياها الفيلسوف أو الحكيم أعلىٰ من أي عمل اجتماعي يقوم به الإنسان.

(٤) وقد اتجهت الأخلاق في المدارس الفلسفية التي ظهرت بعد أرسطو علميًّا أقوىٰ ممَّا كانت عليه؛ إذ أصبحت فنَّ السلوك الإنساني، وكان للرواقيين علىٰ الأخصِّ الفضل في استمرار العناية بدراسة المسائل الخلقية، ولكنَّهم ضيَّقوا مجال البحث في هذا العِلم بفكرة جديرة بالملاحظة، هي: فكرة حياد الأفعال؛ إذ الأفعال في ذاتها، في نظرهم محايدة، لا هي بالخير ولا بالشر، وإنَّما تكتسب صفة الخيرية والشرية بحسب الغاية التي تحققها، ثم إنَّهم فرقوا بعد ذلك بين نوعين من الأفعال الفاضلة التي يمليها العقل والشعور بالواجب، والأفعال الرذيلة التي يمليها الهوىٰ والشهوة، مدعِّمين هذه التفرقة بالمقابلة بين الرجل الحكيم الذي يصدر عنه النوع الأول، والغِرّ الجاهل الذي يستسلم للنوع الثاني، ومن هنا يتبيَّن لنا أنَّ القدماء قد وفقوا إلىٰ وضع كثير من الحدود القيمة (في المسائل الخلقية)، فبحثوا في الغاية من الأفعال الخلقية، وفي كيفية تنظيم السلوك الإنساني والأفعال الإرادية، كما بحثوا في الخير والواجب والفضيلة بحثًا دقيقًا.

جاءت المسيحية؛ فنظرت إلىٰ الأخلاق نظرة جديدة تتمثَّل فيها ثلاثة مبادئ: فكرة الذنب الموروث، والدعوة إلىٰ محبة الناس جميعًا، والاعتقاد بأنَّ الثواب والعقاب في الدار الآخرة تستلزمها بالضرورة حياة الإنسان في هذه الدنيا.

أمَّا عن المبدأ الأول: فبينا تعتبر الفلسفة الخلقية القديمة أنَّ في إمكان الإنسان دائمًا تحقيق المُثُل العُليا في حياته والوصول إلىٰ درجة الكمال، ترىٰ المسيحية أنَّ الإنسان لن يستطيع أن يخلص نفسه من المعاصي مهما حاول دفعها، وأنَّه لابد من وجود قوة تحرره من هذه العبودية وتحميه، وترفع عن كاهله ذلك الحمل الثقيل الذي

يكاد يودي به، فتفسح أمامه (علىٰ الأقل) الأمل في حياة طاهرة خالصة النعيم.

وأمَّا عن المبدأ الثاني فنقول: إنَّنا قد نجد في كتابات القدماء بعض الآثار لفكرة محبة الإنسان للإنسان، ولكن الدعوة إلىٰ محبة الإنسانية لم تكن في زمن من الأزمان واجبًا من الواجبات، أو واجبًا بارزًا، حتىٰ أتت المسيحية، فصرحت بأنَّ الناس جميعًا أبناء الله، وأنَّهم من أجل ذلك إخوان في الإنسانية، وأمَّا عن المبدأ الثالث؛ فنلاحظ أنَّ رجال العصر القديم، ولو أنَّهم أدركوا فكرة النعيم والشقاء بعد الموت، إلَّا أنَّ المسيحية قد أدخلت عنصرًا جديدًا هنا أيضًا، بأن قرنت فكرة الثواب والعقاب في الدار الآخرة بالحياة الخلقية التي يحياها الإنسان في هذه الدنيا، فالعناصر الأساسية في العقيدة المسيحية هي أنَّ الإنسان يجني في الآخرة ثمرة ما غرست يداه في هذه الدنيا في حياته الخلقية وغيرها، وأنَّه يجب عليه أن يتوكَّل علىٰ الله وحده ويثق بعنايته ورحمته؛ فإنَّه -تعالىٰ- قادر علىٰ أن يصفح عن العاصي إذا أناب إليه وتاب عن معصيته، هذا هو جوهر العقيدة المسيحية لا أية فكرة خاصة عن الجنة أو النار.

(٥) ومن بين المسائل الأخلاقية التي برزت أهميتها لأول مرة بفضل الديانة المسيحية مسألة الجبر والاختيار؛ فإنَّ فكرة الثواب والعقاب التي أتت بها وأكدتها، ليس لها معنىٰ إلَّا إذا اعتبر الإنسان حرًّا في أفعاله يختار منها ما يشاء، وقد ظهرت مسألة الجبر والاختيار مرة أخرىٰ في الفلسفة المسيحية في القرون الوسطىٰ، غير أنَّ أغلب النظر فيها كان من ناحية صلة الإنسان واختياره بالله والقدرة الإلهية، ولكن مع ذلك نجد الفلاسفة المسيحيين قد أدركوا في وضوح الفرقَ بين مذهبي الجبر والاختيار، أي: القول بحرية الإرادة الإنسانية والقول بإنكارها[١]، جاء عصر النهضة فظهرت نغمة إحياء جديدة في المسألة الخلقية أثارتها عوامل دينية، فقد حلَّ محلَّ الزهد في الدنيا والإعراض عنها -اللذين كانا من أخص صفات القرون الوسطىٰ وإلىٰ حدٍّ كبير من أخص صفات المسيحيين الأُول- الاعتقاد بأنَّ العمل في الدنيا هو وحده الذي تتحقق به المطالب التي تقتضيها الحياة الخلقية، وأنَّ لكل عمل في هذه الحياة قيمة إيجابية، وأنَّ التمتع بالحلال والطيب من الرزق مباح للناس؛ لأنَّ الدنيا وكل ما

---

(١) قارن الفصل الحادي والعشرين.

فيها من نعم الله عليهم، وإلىٰ جانب هذا الاعتقاد نمت العاطفة الدينية وعمق أثرها في النفوس، فلا يكتسب النعيم أو رضا الله بمجرد أداء الأعمال الظاهرة من العبادات وغيرها، بل بالعقيدة الباطنة الراسخة التي تقهر كل ما يعترض سبيلها في هذا العالم، فإذا ما حرم الإنسان هذه العقيدة، فلن تنفع أعماله الظاهرة في تحريره من ذنوبه ومحو خطاياه، ومن أراد أن يكون بارًّا خيرًا؛ فلينظر إلىٰ نفسه، فإنَّ إصلاح نفسه لابد أن يكون من نفسه؛ لأنَّ محاربة الإنسان لهواه نزاع قائم بالنفس ذاتها، ولا يضمن للنفس قوتَها وطمأنينتها وسعادتها سوىٰ الاعتقاد في الله، وفي شفيع الله الذي هو المسيح.

(٦) وقد حاول فلاسفة الأخلاق في العصر الحديث -كما حاول سقراط- أن يصلوا إلىٰ أصل للمقاييس الخلقية يسلِّم الجميع بصحته، وسلكوا في محاولتهم هذه طرائق مختلفة متباينة كل التباين، فمنهم من اتبع طريقة سطحية ظاهرية في معالجة ظاهرية في معالجة هذه المسألة، فأتخذ المنهج الرياضي نموذجًا له في دراسته للأخلاق، وذلك كاسبنوزا الذي استخدم الأدلة الهندسية في الأخلاق، وهبز، ولوك اللذين يعتقدان -ويؤيدان اعتقادهما بأدلة تشهد لهما بالعبقرية علىٰ الأقل- أنَّ الأخلاق يُمكن استنتاجها بالطرق القياسية، وأنَّ النتائج الأخلاقية يُمكن أن يكون لها من الدقة والصحة مثل ما لنتائج العلوم الرياضية، ولكن إلىٰ جانب هذه الطريقة السطحية، طريقة المقارنة بين الأخلاق والرياضة، نجد في الفلسفة الحديثة أربعة أنواع مختلف في الفلسفة الخلقية:

الأولىٰ: الفلسفة الخلقية المنفصلة تمامًا عن الدين وعن مسائل ما بعد الطبيعة، وهذه تعتمد في بحث مسائل الأخلاق علىٰ المنهج التجريبي العلمي.

الثاني: الفلسفة الخلقية التي تعتمد علىٰ بعض العلوم التجريبية مثل علم النفس، وعلم الاقتصاد السياسي وعلم الأحياء، وقد اكتسب علم الأخلاق بفضل اتصاله بهذه العلوم صفة العلم الجزئي الخاص.

الثالث: الفلسفة الخلقية التي يُعتبَر الخير فيها مرادفًا لما هو في مصلحة الفرد أو الجماعة - أي: أنَّ الخير هو النافع، وقد مكّنت الاستعاضةُ عن فكرة الخير بألفاظ أخرىٰ (كالمنفعة مثلًا) الأخلاقيين من التعبير عن القواعد الأخلاقية بأساليب دقيقة، ووضع القضايا الأخلاقية في صور كلية عامة.

الرابع: الفلسفة الخلقية المبنية علىٰ قضايا أولية (بدهية)، وفيها تعتبر المبادئ الخلقية، أو أحكام الضمير، صفة جوهرية في طبيعة العقل الإنساني نفسه، أو وظيفة من وظائفه، والأخلاق بهذا المعنىٰ أمر مستقل تمامًا عن جميع النظريات المتغيرة المستندة إلىٰ التجربة.

ولكن هذه المذاهب الأخلاقية الأربعة لا يتميَّز بعضها عن بعض إلَّا في الذهن، أمَّا في الواقع؛ فتوجد عادة مجتمعة ومتكاملة، فاستقلال علم الأخلاق عن الدين وفلسفة «ما بعد الطبيعة»، مثلًا يُؤيده اعتماد هذا العلم علىٰ بعض العلوم الوضعية كعلم النفس وعلم الأحياء اللَّذيْن سبق ذكرهما، أو استخدام المنهج العقلي في معالجة مسائل الأخلاق، وهكذا، ولكن حيث لا توجد ضرورة عقلية إلىٰ تقسيم المذاهب الأخلاقية المختلفة تقسيمًا خاصًا -في حين أنَّ تاريخ الأخلاق يمدنا بأمثلة تظهر فيها صورة متباينة كل التباين من صور التأليف بين هذه المذاهب- فإنَّ لنا أن نعتبر وجهات النظر الأربع المذكورة (من ناحية الغرض الذي نتوخاه) ممثلة للأفكار الأساسية التي نبني عليها الفلسفة الأخلاقية برمتها في العصر الحديث.

(٧) وإنَّنا لنجد العناية بالبحث الأخلاقي في أول الأمر بالغًا أشده في الفلسفة الإنجليزية، فبيكون يقترح من آن لآخر دراسة الفلسفة الخلقية دراسة مستقلة، وهبز يحاول أن يضع مذهبًا أخلاقيًّا كاملًا، فيبتدئ بافتراض أنَّ الجماعة في أصل نشأتها تتألَّف من أفراد منعزلين بعضهم عن بعض، غلبت عليهم روح الأنانية البحتة، وينتهي إلىٰ أنَّ الحياة الاجتماعية والسلم الاجتماعي لا يُمكن تحقيقهما إلَّا عن طريق خضوع الفرد خضوعًا مبنيًّا علىٰ التعقل والنظر، لمطالب الجماعة، أي: أنَّ الأخلاقية تنشأ من النظر والتفكير فيما هو نافع وما هو ضار، ويجعل لوك -بمثل هذه الطريقة- الصلة بين الإرادة الإنسانية، وما يصدر عنها من الأفعال، وبين بعض القوانين، المحور الأساسي الذي يدور حوله البحث الخلقي، فكل عمل موافق للقانون عمل أخلاقي، وكل ما خالف القانون متنافٍ مع الأخلاق، ولكنَّه يُميز بين ثلاثة أنواع من القوانين: القانون الإلهي، وقانون الدولة، وقانون العُرف (الرأي العام)، وعلىٰ ذلك؛ فلابد من وجود ثلاثة أنواع مختلفة من السلوك الخلقي؛ إذ الفعل في نظر القانون الإلهي طاعة

أو معصية، وفي نظر قانون الدولة ذنب أو براءة من الذنب، وفي نظر الرأي العام فضيلة أو رذيلة، أمَّا شافتز بري؛ فيعرف الأخلاقية تعريفًا يختلف عن هذا بعض الشيء (راجع كتابه *An Inquiry Concerning Virtue and Merit in the Charcteristics of Men* ١٧١١م)، وقد سار شافتز بري علىٰ طريقة القدماء في عقدهم الصلة بين مسائل الأخلاق ومسائل الجمال، فمن رأيه أنَّ جوهر الأخلاقية هو الانسجام الحاصل بين العوامل الوجدانية الخاصة بالفرد، وتلك التي تتصل بالجماعة، أو هو في جمال التناسب والتناسق بين هذه العوامل، وفي الخلوّ من الميول غير الطبيعة أو الميول التي لا تتجه نحو غرض معين، وهو في الوقت نفسه يجمع بين فكرتي السعادة والانسجام، ويصرح بأنَّ أول صورة تظهر فيها الأخلاقية هي الحكم التقديري.

ولا تخلو الفلسفة الخلقية الإنجليزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر خلوًّا تامًّا من التأثر بالنزعة العقلية، فكدوبرث وكلارك وبطلر يرون أنَّ مصدر الأحكام الخلقية كلها، ومصدر السلوك الخلقي، استعداد فطري في طبيعة العقل، أو وظيفة من وظائفه، في حين أنَّ هيوم (راجع كتابه *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* ١٧٥١م)، وآدم سميث (راجع كتابه *The Theory of Moral Sentiment* ١٧٥٩م) يحللان العاطفة الخلقية والحكم الخلقي تحليلًا نفسيًّا دقيقًا، ويبرهن آدم سميث بوجه خاص بطريقة قاطعة علىٰ وجود عاطفة الإحسان أو المشاركة الوجدانية وجودًا مستقلًا (أي: من حيث إنَّها نزعة فطرية)، وعلىٰ ما يبرر هذا الوجود من الناحية الخلقية.

(٨) أمَّا الفلسفة الخلقية في القارة الأوروبية (عدا إنجلترا)، فقد كانت شديدة الصلة ببحوث «ما بعد الطبيعة»؛ فإنَّنا لا نجد -علىٰ الأقل في العصور (الحديثة) الأولىٰ- إلَّا نزعات فردية قليلة نحو النظر في المسائل الخلقية بعيدًا عن الدين، أو عن بعض المذاهب الفلسفية (الميتافيزيقية) التي يدين بها الفلاسفة الأخلاقيون، وقد كان بيل Bayle (١٧٠٦م)، وهلفيتوس (١٧٧١م) أكبر الدعاة إلىٰ استقلال الأخلاق عن الدين والفلسفة، أمَّا جمهور الفلاسفة؛ فكانوا يرون أساس «الأخلاقية» في الإدراك

الواضح وضبط الإرادة العاقلة للانفعالات الوجدانية، وفي هذا اتفقت كلمة كل من ديكارت واسبنوزا وليبنتز علىٰ ما بينهم من الاختلافات الكثيرة في المسائل التفصيلية، فالكمال الذي يعرِّفونه تعريفًا نظريًّا عقليًّا صرفًا[1] يظهر إلىٰ جانب السعادة باعتباره مثالًا أخلاقيًّا أعلىٰ، وقد رأينا بالفعل[2] أنَّ المذهب العقلي مُعتبرًا في ذلك العصر بوجهٍ عامٍّ أساسًا لكلِّ حكم ضروريٍّ وكلِّ قضية مُسلَّم بصدقها صدقًا مطلقًا، وبهذا نستطيع أن نفهم كيف حاول كَنت أن يرتفع بالأخلاق إلىٰ المستوىٰ العلمي، بأن اتخذ لها أساسًا من المبادئ العقلية الأولية، فكَنت يصرح -وهو في هذا يعارض كل المعارضة مذهب روسو ممثل النزعة الطبيعية في الفلسفة الخلقية- بأنَّ الأمر المطلق الذي يتنافىٰ مع جميع نزعاتنا الطبيعية، هو وحده الذي تخضع له الإرادة في اختيارها أي فعل خلقي، وهو فوق هذا يدفع بالحجة قول كل من يحاول أن يعرِّف القانون الأخلاقي تعريفًا يستند إلىٰ فكرة سعادة المجموع أو كمال الفرد؛ لأنَّه يرىٰ أن السلوك الخلقي لو كان خاضعًا لأي عامل مستمد من التجربة (والواقع)؛ لكان من العبث النظر في أسباب صدق القوانين الأخلاقية صدقًا عامًّا.

والكتب التي يشرح فيها كَنت نظرياته في الفلسفة هي الثلاثة الآتية:

- «نقد العقل لعملي» *Kritik der Practischen Vernunft* (١٧٨٨م).
- «ومبادئ ميتافيزيقا الأخلاق» *Gründlegung zur Metaphysik der Sitten* (١٧٨٥م).
- «وميتا فيزيقا الأخلاق» *Metaphysik der Sitten* (١٧٩٧م).

وقد جعل الأخلاق في هذه المؤلفات الثلاثة أساسًا لفلسفة ميتافيزيقية جديدة؛ فإنَّ القانون الخلقي يتطلَّب بذاته أن يتحقق من غير قيد ولا شرط، وهذه حقيقة لا يُمكن أن تُعْقَل إلَّا إذا افترضنا حرية الإرادة: أي: حريتها بمعنىٰ عدم خضوعها لأية علة طبيعية، ويرىٰ كَنت أنَّ عدم الانسجام الذي يوجد في الواقع بين الفضيلة والسعادة يقضي علينا

---

(١) قارن الفصل الثلاثين: (الفقرة الخامسة).

(٢) راجع الفصل الخامس: (الفقرة الثالثة، وما بعدها).

بأنَّ نفترض أمرين، أولهما: خلود الروح[1]، والثاني: وجود إله يرفع بعدله الواسع التناقض الواقع بين الفضيلة والسعادة.

وقد كان للفلسفة الخلقية عند الفلاسفة الذين أعقبوا كَنت دخل كبير في نظرياتهم الميتافيزيقية، بل إنَّ فِخْتة يذهب في تأثيرها إلىٰ مدىٰ أبعد من ذلك، فيفترض أنَّ المعرفة متأثرة إلىٰ حدٍّ كبير بالإرادة الخلقية[2]، ثم إنَّ وجود كائنات أخرىٰ إلىٰ جانب أنفسنا شرط أساسي لما نقوم به نحن من الأفعال الخلقية، بل هو شرط أساسي لوجود النفس التي تجاهد في الوصول إلىٰ الحياة الفاضلة[3].

(٩) ولكن ليس لعلم الأخلاق اليوم ذلك المعنىٰ الواسع، بل إنَّ شلنج وهيجل يعتبرانِهِ مرحلة علمية انتقالية، أي: مرحلة من مراحل الطريق إلىٰ المُثُل العُليا، لا أنَّه وحده كافٍ في التوصيل إلىٰ هذه المُثُل، أمَّا هربارت فيقطع الصلة تمامًا بين علم الأخلاق والفلسفة النظرية[4]؛ لأنَّه يرىٰ أنَّ صفة «خلقي» لا يُمكن اعتبارها وصفًا لطبيعة أي شيء، وإنَّما هي مجرد محمول في حكم تقديري نعبر فيه عن ذوقنا، ونظهر فيه قيمة الشيء الذي نحكم عليه، وليس للأحكام التقديرية قيمة علمية؛ لأنَّها لا تكسبنا علمًا بالأشياء يقتضي الضرورة افتراض مستوىٰ أو معيار يقاس به الشيء المحكوم عليه، وهذا المستوىٰ نجده في المعاني التي ندركها مثل معنىٰ الحرية الشخصية الذي نشعر به في نفوسنا، ومعنىٰ الكمال ومعنىٰ الإحسان والعدالة والجزاء، بل إنَّ هذه المعاني الخمسة هي الأسس التي يستند إليها كل حكم مرجعه إلىٰ الذوق (أي: كل حكم تقديري)، ويتبع شوبنهور كَنت في افتراض حرية الإرادة[5]، غير أنَّه يقصر وجودها علىٰ الأدوار الأولىٰ من أدوار التكوين الخلقي، أي: الأدوار التي تتشكل فيها إرادة الفرد الخاصة به، وهو من ناحية أخرىٰ لا يوافق

---

(١) إذ أنَّ السعادة جزء لا بد منه لمن يحيىٰ حياة الفضيلة، وإذا كان لا يحظىٰ بهذه السعادة في الدنيا أحد؛ فإن العقل يقضي بأنه لابد أن يحظىٰ بها في عالم آخر، وفي هذا افتراض خلود الروح. (المُعرِّب).

(٢) كأن الإنسان لا يعلم كل شيء، أو ليس في استطاعته أن يعلم كل شيء، بل هو يختار من بين المعلومات هذا، ولا يختار الآخر حسب تكوينه الخلقي. (المُعرِّب).

(٣) راجع كتابه: *System der Sitten lihare* (١٧٩٨م).

(٤) راجع كتابه: *Aligenmeine Praktisch Philosophie* (١٨٠٨م).

(٥) راجع كتابه: *Die beiden Grundprobleme der Ethik 2nd ed* (١٨٦٠م).

كَنت علىٰ اعتباره القانون الخلقي قانونًا صوريًا (عقليًا) محضًا، بل يرىٰ -تبعًا لما تقتضيه فلسفته التشاؤمية- أنَّ الباعث الخلقي الحقيقي علىٰ ما يأتي به الإنسان من الأعمال هو عاطفة المشاركة الوجدانية.

أمَّا شيلر ماخر؛ فيظهر أثره في فلسفة الأخلاق، في تمييزه بين البحث في الخير وفي الفضيلة والواجب[1]؛ فإنَّ كل واحد من هذه البحوث الثلاثة يحتوي في ذاته شرحًا كاملًا لجميع علم الأخلاق.

هذا وقد ظهر نشاط كبير جدًّا في الفلسفة الخلقية في السنوات الأخيرة لا سيما بعد أن قلَّ نسبيًّا تحمس الفلاسفة للبحوث الأبستمولوجية، ذلك التحمس الذي بلغ أشده في عشر السنوات الأولىٰ من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت نتيجة ذلك النشاط ظهور عدد كبير من القيمة في علم الأخلاق[2]، وأخص ما وجه كتَّاب الأخلاق عنايتهم إليه تدعيمهم أسس الفلسفة الخلقية، والكشف عن الحقائق التي لها مغزىٰ أخلاقي عن طريق النظر في علوم الاقتصاد السياسي والاجتماع وعلم النفس وغيرها من العلوم الجزئية الخاصة.

(١٠) في هذه النظرة العاجلة في تاريخ التفكير الأخلاقي ما يكفي لإظهار اختلاف فلاسفة الأخلاق في نظرياتهم وتباينهم فيها تباينًا كبيرًا، والحق أنَّه ليس من بين العلوم الفلسفية -اللهم إلا إذا استثنيا «ما بعد الطبيعة»- علم كالأخلاق في كثرة مذاهبه وتعدد آراء أصحابه، فالمذهب العقلي ومذهب البديهة (أو الذوق)، ومذهب اللذة ومذهب التطور وغيرها، أسماء لنظريات مختلفة في الأخلاق: بعضها في مصدر القوانين الخلقية، وبعضها في الغاية من السلوك الخلقي أو في البواعث علىٰ الأفعال، وربما كان السبب في اختلاف فلاسفة الأخلاق في المبادئ الأولىٰ التي يرتكز إليها علمهم -كما يشهد بذلك تاريخ هذا العلم- راجعًا إلىٰ المُثُل الأخلاقية العُليا ذاتها، وأحكام الناس علىٰ الأفعال الخلقية وتقديرهم لها، في تغير مستمر، فالأفعال التي نعتبرها اليوم أخلاقية أو نصفها بأنَّها خيِّر أو جديرة بالثناء، ربما وصفها الناس في عصور

---

(١) راجع كتابه: *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (١٨٠٣م).

(٢) نذكر منها علىٰ سبيل المثال: «أصول الأخلاق»، لاسبنسر، و«الأخلاق»، لفندت، و«مناهج الأخلاق»، لسد جوك، و«تاريخ الأخلاق» له.

سالفة بصفات أخرىٰ، أو أخرجوها من دائرة الأفعال الإنسانية الإرادية إخراجًا تامًّا، علىٰ أنَّ هذا الاختلاف في الرأي لا يظهر بين عصر وعصر فحسب، بل قد نجده في كل وقت من الأوقات في العصر الواحد، وما علينا إلَّا أن ننظر إلىٰ الناس حولنا؛ ليتبيَّن لنا صحة هذا القول، وإنَّ قليلًا من النظر في أفراد من الناس مختلفين، أو بالأَوْلَىٰ في بعض الطبقات الاجتماعية، لكفيل بأن يظهر لنا أنَّهم يختلفون اختلافًا جوهريًّا في أحكامهم الخلقية، غير أنَّه يلاحظ أنَّ هذا الاختلاف والتردد فيما يعتبره الأخلاقيون ماهية الأخلاقية -أو الطبيعة الجوهرية للأخلاق- لا ينصب إلَّا علىٰ مادة الأخلاق، دون قوانينها الصورية العامة؛ فإنَّ أحدًا لا يُنكر أنَّ بعض الواجبات أو القواعد أو القوانين يجب أن يكون لها مكانها في أي بحث في السلوك الخلقي، والذي يجب أن يسلم به تسليمًا عامًّا في الفلسفة الخلقية هو القانون الخلقي في شكله الصوري البحت - لا مادة أية أخلاقية معينة، أمَّا الاتجاه الخاص الذي يتجهه القانون، والتفاصيل التي تدخل تحت صورته العامة، فيتوقفان علىٰ حاجات كل عصر وعلىٰ عادات الناس وآرائهم فيه، فإذا حاولت الفلسفة الخلقية -في مثل هذه الظروف- أن تتعدىٰ مجرد تقرير هذه المبادئ العامة إلىٰ تحديد نوع الأخلاقية الذي تطالب به (أي: تحديدها علىٰ وجه التقريب وبقدر ما تستطيع) علىٰ ضوء هذه المبادئ؛ فإنَّها لا يُمكن إلَّا أن تكون فلسفة خاصة خاضعة لظروفها وزمانها.

ويصدق هذا القول نفسه علىٰ فلسفة القانون والاقتصاد السياسي؛ فإنَّ ما تحتويه هذه الفلسفة من المسائل التفصيلية، يتوقف بالطريقة عينها علىٰ درجة التطور التي وصل إليها شعور الناس بالعدالة والقانون، كما يتوقف علىٰ الظروف الاقتصادية في كل عصر، فإذا قدِّر لعلم الأخلاق إذن أن يصبح علمًا تجريبيًّا كهذين العلمين، كان أول واجب علىٰ عالم الأخلاق أن يجمع حقائقه ممَّا يشاهده من سلوك عدد عظيم من الناس، أمَّا البحث النظري فيما يُمكن أو ما يجب أن تكون عليه الإرادة أو الأفعال الخلقية، فقد يعرضه لخطر الخروج عن المحيط الأخلاقي الذي يعيش فيه أهل زمانه، وعلىٰ المستوىٰ الخلقي الذي وصلوا إليه، وبذلك تضيع ثمرة مجهوداته، ويقضي علىٰ فلسفتِه بأن يهملها الناس جميعًا، وإنَّ فلسفة خلقية من هذا القبيل لا تُثير في الناس اهتمامًا عامًّا إلَّا من طريق الصدفة البحتة.

(١١) فالمهمة الرئيسية التي نرىٰ أنَّ من واجب علم الأخلاق (من حيث هو علم بالمعنىٰ الدقيق لهذه الكلمة ومستقل عن غيره من العلوم الفلسفية) أن يضطلع بها، هي أن يجمع ويُحلِّل وجهات النظر الأخلاقية الشائعة في العصر الذي يكتب فيه، ويتفق رأينا هذا تمام الاتفاق مع قول هربارت بأنَّ الفكرة الحلقية تظهر لنا أول ما تظهر في صورة الأحكام التقديرة التي يحكم بها الناس علىٰ الإرادة والأفعال الإنسانية، وتنقسم هذه الأحكام إلىٰ قسمين: قسم يتعلَّق بنوع الإرادة المحكوم عليها، وقسم يتعلَّق بشدتها[1]، وفي القسم الأول توصيف الأفعال الإرادية بأنَّها خير أو شر، وفي الثاني توصيف باستحقاق الثواب أو العقاب، ولما كان كل وصف للإرادة من ناحيتها شدتها (أي: بأنَّها تستحق العقاب أو الثواب)، يقتضي ضرورة أنَّ الإرادة من نوع معين (أي: أنَّها خير أو شر)؛ لزم أنَّ أي تقدير لشدة الإرادة يحمل في طياته حكمًا عليها من ناحية نوعها[2]، ومن هذه يلزم أنَّه لا يستحق الثواب من الأفعال إلَّا الذي يصدر عن الإرادة الخيرة، ولا يستحق العقاب منها إلَّا الذي يصدر عن الإرادة الشريرة، وهذه قضية، وإن كانت صادقة إلَّا أنَّ صدقها يجب ألَّا ينسينا أنَّ الخير والشر أمران نسبيان.

فإذًا؛ ابتداء الأخلاقي علىٰ هذا النحو البسيط وجمع الأحكام الحلقية التي يصدرها علىٰ الأفعال أفراد مختلفون كأهل الحرف والصناعات والهيئات الاجتماعية الأخرىٰ، وحلَّل هذه الأحكام تحليلًا دقيقًا، أدرك إذا ما كانت تخضع أو لا تخضع لقوانين عامة، وما إذا كان في الإمكان الوصول بواسطتها إلىٰ نظريات مطردة خالية من التناقض، وإذا تمَّ له ذلك أمكنه أن يتقدَّم باقتراحاته لتنمية الشعور الخلقي أو إيصاله إلىٰ درجة الكمال، وهو عظيم الأمل في تحقيق غايته، وليس من المستطاع أن نعقد صلة قوية وثيقة بين علم الأخلاق والتطور الخلقي لحياة أية أمة إلا بهذه الطريقة، ولن يصل علم الأخلاق إلىٰ مستوىٰ العلوم المسلَّم بقضاياها تسليمًا عامًا باعتماده علىٰ علم النفس أو الاقتصاد السياسي أو علم الاجتماع أو أي علم آخر من العلوم الجزئية،

---

(١) فتوصف الإرادة بالقوة، أو بالشدة إذا فعل الفعل مع سبق الإصرار كما في القتل العمد. (المُعرِّب).

(٢) فالحكم علىٰ الفعل الإرادي بأنه يستحق العقوبة مثلًا حكم علىٰ الإرادة من ناحية شدتها، وهو يحمل في طياته الحكم علىٰ الفعل بأنه شر، وهذا حكم علىٰ الإرادة من ناحية نوعها.

بل باستناده إلىٰ الحقائق التي تتعلق به دون غيره والتي لا تخضع إلَّا لمناهجه، فتحليل الشعور الخلقي علىٰ ما هو عليه، ثم تجريده من كل تناقض وتضارب، هما المهمتان اللتان يجب أن يضطلع بهما علم الأخلاقية الذي ينهج منهجًا تجريبيًّا بحتًا، وتتحقَّق صفة العلم المعياري في الأخلاق في مهمته الثانية[1].

ولا ضرورة لأن نذكر هنا إذا ما كان من الممكن وجود فلسفة خلقية إلىٰ جانب علم الأخلاق التجريبي؛ فإنَّ هذه مسألة لم يثرها أحد في وقت من الأوقات، فالأولىٰ عدم التعرض لها.

(١٢) أمَّا فلسفة القانون؛ فسنعرض لها في شيء من الإيجاز، فقد كانت في مبدأ الأمر جزءًا من علم الأخلاق، ولا يزال جمهور المؤلفين يعتبرها ذيلًا للفلسفة الخلقية، ولكن كلما انفصلت فكرة العدالة عن فكرة الأخلاق، بحيث تظهر الأولىٰ في صورة قوانين محدودة تنشرها الدولة وتلزِمُ الناسَ بها إلزامًا، انفصل العلمان اللذان يدرسانهما انفصالًا تدريجيًّا، وتميز أحدهما عن الآخر، وهناك سبب آخر للتمييز بين فلسفة القانون وفلسفة الأخلاق، وهذا السبب يرجع إلىٰ تقسيم علم العدل إلىٰ قسمين: دراسة القانون دراسة فلسفية، ودراسة القانون المعاصر، في حين أنَّه لا يُوجد علم خاص يبحث في الأخلاق المعاصرة.

وترجع التفرقة بين علم القانون وفلسفة القانون إلىٰ جروتيوس H. Grotius (١٦٤٥م)، أمَّا علم القانون فيبحث -في نظره- في العدل المدني المتمثل في القانون الوضعي، وأمَّا فلسفة القانون؛ فتبحث في العدل الطبيعي، قانون العقل أو الطبيعة، وقد حاول العلماء دائمًا منذ عهد جروتيوس أن يصلوا بطريق الاستدلال النظري الصرف إلىٰ الأساس الطبيعي، أو السبب الحقيقي لوجود القانون في نفسه بعيدًا عن إرادة المشرع الواضع له، ثم جاء كَنْت؛ فوضع حدًّا فاصلًا بين قانونية الفعل وأخلاقيته؛ فعرَّف القانونية بأنَّها العمل بمقتضىٰ القانون في الظاهر.

---

(١) وهي مهمة تحرير الأحكام الخلقية من كل تناقض وتضارب؛ لأن ذلك التحرير يُؤدي إلىٰ استخلاص قوانين أخلاقية عامة يطالب الأخلاقي الناس باتباعها، وفي هذا تحقيق لوصف علم الأخلاق بأنه معياري؛ لأن العلم المعياري هو الذي يضع القواعد أو القوانين العامة مستويات تقاس بها أفعال الناس أو وجداناتهم أو تفكيرهم. (المُعرِّب).

وقد تأثَّرت فلسفة القانون بعد ذلك بكتابات ك. ف كراوس (١٨٣٢م +)، وتلميذه هـ. أهْرِنْز الذي اكسبه كتابه: *Naturrecht odre Philosophie des Rechts und des Staates* (١٨٧٠-١٨٧١) شهرة واسعة[1].

(١٣) إنَّ الغموض الذي يحيط بالمسألة الحقيقة في فلسفة القانون يرجع عادة إلىٰ سوء استعمال الألفاظ، وقد جرىٰ العرف بمقابلة فلسفة القانون بعلم القانون، وهذا أسلوب من التعبير قد يحملنا علىٰ الاعتقاد بأنَّ فلسفة القانون قد تقول في مسألة من المسائل التي تبحث فيها أكثر ممَّا يقوله علم القانون، أو قد تعبر عنها بعبارة أفضل، أو أن فلسفة القانون تبحث في نوع خاص من القانون يختلف في جوهره عن القانون التشريعي -أي: القانون الوضعي الذي قررته الشرائع الإنسانية- واتخذت عرفَ الناس وتقاليدهم أساسًا له.

والحق؛ أنَّ مسألة أية فلسفة في القانون يجب أن تشابه مسألة أية فلسفة في الطبيعة[2]، بمعنىٰ: أنَّ فلسفة القانون لا تعنىٰ عناية مباشرة بدراسة الحقائق القانونية (الجزئية)، بل تحصر همها في بحث المبادئ الأساسية التي يفترضها علماء القانون، والنظريات العامة التي يضعها علم القانون الخاص، أما القانون؛ فهو هو في نظر فلسفته وفي نظر علمه علىٰ السواء، ويحتوي علم القانون -فوق ما فيه من تصنيف للقوانين الموجودة بالفعل- نظرية عامة في طبيعة القانون كما يُسمونها، دراسةً لعلم الفقه المقارن.

والآن نستطيع أن نقرر المسائل التي تواجه فلسفة القانون علىٰ النحو الذي اتبعناه في تقرير مسائل فلسفة الطبيعة وفلسفة علم النفس[3]، **وهذه المسائل ثلاث:**

الأُولىٰ: يجب أن تبحث فلسفة القانون في المُسلَّمات الإبستمولوجية والمنطقية التي يأخذ بها علم القانون، ويدخل تحت هذه المسلَّمات جميع المفاهيم الكلية التي تستخدم في علم الفقه كما تستخدم في غيره، ومن أجل ذلك لا يُمكن تحديدها في علم جزئي، وذلك كمفهوم: «الفعل»، و«النية»، و«الإرادة»، و«القصد»،

(١) يذكر المؤلف بعد ذلك طائفة من المؤلفات في فلسفة القانون آثرت تركها جريًا علىٰ الطريقة التي اتبعتها من حذف المراجع في آخر كل فصل. (المُعرِّب).

(٢) قارن الفصل السابع: (الفقرة السابعة).

(٣) قارن الفصلين السابع والثامن.

و«المصادفة»، و«الاتفاق»، و«العلية»، وكمعنىٰ: «القانون» نفسه، والحرية (أو الاختيار) وما شاكل ذلك؛ فإنَّ كل هذه مفاهيم تستخدم في علم الفقه (علم القانون) وغيره، ومن مهمة فلسفة القانون أيضًا البحث المنطقي في طريقة علم الفقه - أي: المنهج الذي يتبعه الفقهاء.

(١٤) **المسألة الثانية:** لابد لفلسفة القانون من أن تأخذ علىٰ عاتقها مهمة بحث المفاهيم الأساسية التي يستخدمها علم القانون ذاته - أعني: المفاهيم التي يختص بها ذلك العلم دون غيره، وأول هذه المفاهيم مفهوم «العدالة»، فإن كثرة التعريفات التي وضعها الفقهاء لهذا المصطلح في الماضي وفي الحاضر، واختلافها يقتضيان النظر في الحقائق التي تشكلت بها فكرة العدالة، وتحليل هذه الحقائق تحليلًا دقيقًا، ومنها أيضًا مفهوم «العقاب»، و«التبعة»، و«الشخصية» بمعناها القانوني و«المِلك» ونحو ذلك من المفاهيم التي أثارت كثيرًا من الجدل حولها، وتشعبت فيها الآراء إلىٰ حد أدىٰ إلىٰ اختلاف جوهري أحيانًا بين مذاهب الفقهاء ونظرياتهم.

المسألة الثالثة: لابد لفلسفة القانون من بحث نظريات القانون العامة: غير أنه من الصعب التمييز بين هذه المسألة والمسألة الثانية؛ لأنَّ عددًا كبيرًا من المفاهيم التي ذكرناها في المسألة الثانية قد اتخذ أساسًا لنظريات عامة في القانون، مثال ذلك أن الفقهاء اختلفوا اختلافًا كبيرًا في معنىٰ العقوبة والغاية منها: فقال بعضهم الغاية من العقوبة الردع، وقال آخرون: بل هي الإصلاح، وقال غيرهم: هي الجزاء، إلىٰ غير ذلك من نظريات الفقهاء، وكذلك اختلفوا في أصل العدالة، وذهبوا فيه مذاهب شتىٰ، ووضعوا في ذلك النظريات التي تعبر عن آرائهم، ومن النظريات التي وضعت في أصل العدالة نظريتان لا نزال نرددها إلىٰ اليوم: أولاهما أن العدالة ترجع إلىٰ استعداد فطري، أو إلىٰ حاجة ضرورية في طبيعة الإنسان، وعلىٰ ذلك يمكن استنتاج معنىٰ «العدالة» من فكرة «الحرية الشخصية»، والنظرية الثانية تتعارض مع النظرية السابقة كل التعارض؛ لأنها تعتبر العدالة في كل زمان، وفي كل مكان طائفة، من القواعد للسلوك الإنساني يحميها نوع من الجزاء، فإذا أردنا أن نفهم معنىٰ العدالة، أو أن نضع تعريفًا لها، فلابد أن نرجع إلىٰ التاريخ وإلىٰ الخبرة الواقعية، لا إلىٰ بدهية العقل أو النظر العقلي الصرف.

تَتِمَّةٌ

الْبِيدَاجُوجْيَا (عِلْمُ التَّرْبِيَةِ)

ولابد من أن نختتم هذا الفصل بكلمة قصيرة عن «البيداجوجيا»، فقد جرت عادة الكُتَّاب في السنوات الأخيرة بأن يخرجوا هذا العلم من دائرة العلوم الفلسفية بالمعنىٰ الصحيح، بالرغم من الصلة الوثيقة بين مسائل البيداجوجيا -في تاريخها وحقائقها- ومسائل الفلسفة، وقد حاول هربارت في كتابه: ***Allgemeine Pädagogik*** (١٨٠٦م) الذي لا يزال لنظرياته البيداجوجية سلطان عظيم -علىٰ الأقل في ألمانيا- أن يجعل البيداجوجيا فنًّا تطبق فيه قوانين علم النفس والأخلاق، فعلم الأخلاق يعين الغاية التي يجب أن تحققها «البيداجوجيا» ويحدد أغراضها؛ في حين يصف علم النفس الطريقة التي يمكن تحقيق هذه الغاية بها، ولا تصح نظرية هربارت هذه إلا إذا اعتبرت الغاية الأخلاقية أولىٰ الغايات علىٰ الإطلاق وأسبَقَها، وجعلت حاجات الإنسان العقلية والوجدانية خاضعة لها، ولكن ليس من الصواب -حتىٰ علىٰ هذا الرأي- أن نطلق اسم «الأخلاق التطبيقية» علىٰ البيداجوجيا؛ لأنَّ البيداجوجيا ليست نظرية في التربية فحسب، بل وفي التعليم أيضًا، والغاية التي يرمي إليها التعليم لا يُمكن -إلا بطريق غير مباشر- أن تدخل في دائرة المسائل الخلقية والتعريفات الخلقية، ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نجحد الصلة التي بين البيداجوجيا وعلم النفس؛ فإن بعض مسائل التربية مثل طريقة كسب المعلومات وطريقة عرض المعلومات، ثم تكوين المتعلم تكوينًا خلقيًّا، وتثقيفه بوسائل التربية المختلفة، كل هذه لا يُمكننا أن نفهمها علىٰ حقيقتها إلا إذا نظرنا إليها من الناحية السيكولوجية (ناحية علم النفس)، والأوْلىٰ أن نُسلم -في شيء من الصراحة- بالصلة الوثيقة بين هذين العلمين، فنشكل نظريات البيداجوجيا من غير تردد علىٰ نمط تقتضيه تطورات علم النفس، ولكن المضي في تقديس بيداجوجيا هربارت قد يحول دون تحقيق هذه الأمنية في المستقبل القريب.

الفصل العاشر

علم الجمال (أو فلسفة الوجدان)

(١) يبحث علم الجمال -كما يبحث علم الأخلاق- في حقائق جزئية، فهو ليس بحثًا نقديًا يذَيَّل به تاريخ الفن مثلًا -كما ذهب إليه فيشر (Visher)- أو أي علم آخر من العلوم الخاصة، والغاية التي يتجه إليها هذا العلم في العصر الحديث هي هي التي يتجه إليها علم الأخلاق في العصر الحديث، أي: أنَّه يطمح إلىٰ أن يصير علمًا وضعيًا، أمَّا الحقائق التي يُعنىٰ بدراستها أصالة؛ فصنفان:

الأول: الأحكام الوجدانية المعبِّرة عن الشعور باللذة أو الألم. الثاني: الفن والمنتجات الفنية، وهذان الصنفان متمايزان تمامًا في الفلسفة القديمة، فأفلاطون وأفلوطين ولونجينوس قد وجهوا جُلَّ همهم إلىٰ فكرتي الجمال والجلال (Beauty and Sublimity)، أعني: ما يحتوي عليه الحكم الوجداني، في حين وجه أرسطو عنايته إلىٰ الوصول إلىٰ نظرية في طبيعة الفن، ولذلك؛ وضع نظريته في الشعر لاسيما «التراجيدا»، أما أفلاطون؛ فتجد معظم آرائه في فلسفة الجمال مبسوطة في محاوراته المعروفة باسم: فيدراس، وسيمبوزيم، وفيليوس، وأمَّا أفلوطين؛ فيدرس الجمال في الأنْيَاد الأول والخامس (من كتابه المعروف بـ«الأنيادس»، أي: التاسوعات)، وأرسطو في كتاب «الشعر» بوجه خاص، ولونجينوس في كتابه ΠEQi ÜYous «في الجلال» المشكوك في نسبته إليه. في هذه الكتب جميعها نجد فلسفة الجمال ممتزجة بفلسفة الأخلاق والفلسفة العامة (الميتافيزيقا)، ولذلك؛ بعدت عن أن تكون دراسة تجريبية بسيطة للأحكام التي تعبر عن الشعور الوجداني، وكذلك الحال في فلسفة الجمال في القرون الوسطىٰ، وفي نظريات هذه الفلسفة في العصور الحديثة؛ فإن الناحية الفلسفية كانت الأساس الذي

استندوا إليه في قولهم ببعض المُثُل العُليا في الإنتاج الفني، كما أنهم سلموا ببعض الفروض التي وضعها الفلاسفة في معنىٰ الجمال ومنزلته في العالم، ولكن في الوقت نفسه ظهر بعض الكتّاب -لا سيما في إنجلترا أمثال: شافتزبري، وبيرك، وهنري هوم- تَقَدَّم بفضل مجهوداتهم البحث في الشعور الوجداني وتقدير الجمال، فكتاب هوم المسمىٰ: «مبادئ النقد» (١٧٦٢م)، وما ألَّفه كَنت في علم الجمال يحتويان أثمن ما كُتب في هذا العلم في القرن الثامن عشر.

(٢) وقد أصبحت فلسفة الفن -كما يتضح لك ممَّا سبق- نوعًا من العلم التجريبي في عصر متقدم نسبيًّا، فقد نجد ما يبرر إطلاق هذا الاسم علىٰ كتاب «الشعر» لأرسطو، ورسالة ليوناردو دافنشي في التصوير، وكتاب بوالو (١٧١١م +) في فن الشعر، وكتاب ديوبو Dubos في نقد الشعر والتصوير والموسيقىٰ (١٧١٩م، وما بعدها)، وغيرها، إلَّا أنَّ علم الجمال لم يظهر في صورة العلم الكامل إلا عندما نشر ألكساندر بومجارتن (١٧١٤-١٧٦٢م) كتابه: «فلسفة الجمال» في مجلدين، وقد كان غرض المؤلف أن يسد بهذا الكتاب فراغًا تركه كرستيان وُولُف في فلسفته، فإن وولف قسَّم القوىٰ الإدراكية إلىٰ قسمين: عُليا ودُنيا، وعرَّف المنطق بأنه علم القوة الإدراكية العُليا، ولكنه لم يذكر علمًا آخر مقابلًا للمنطق تكون أداته القوة الإدراكية الدنيا، أي: قوة الإدراك الحسي، فكُتِبَ علم الجمال الحديث؛ ليسد هذا النقص، فالعلم الأعلىٰ بجميع أنواعه ينشد مثاله في الحق (Truth)؛ أي: في وضوح الفكر وضوحًا تامًّا، أما العلم الأدنىٰ فمختلط وغامض دائمًا، قد وجد «بَوُمجَارتن» أن المثال الأعلىٰ لهذا النوع الأخير من العلم الإنساني هو الجمال (وهو رأي سبقه إليه ليبنتز)، فالجمال في نظره كمال العلم الحسي، كما أن الحق كمال العلم العقلي.

أمَّا المسائل التي يبحث فيها علم الجمال النظري الذي يميزه بومجارتن عن علم الجمال العملي (متبعًا في ذلك تصيف وولف للعلوم الفلسفية)، فثلاثة:

الأولىٰ: أنَّ علىٰ هذا العلم أن يُبيِّن العناصر الجميلة فيما يدركه العقل إدراكًا حسيًّا، وبذلك يُعِينُ العقل علىٰ كشفه للجمال، ويسمىٰ هذا الجزء من علم الجمال بالكشف (Heuristics).

الثانية: عليه أن يُبيِّن التأليفات الجميلة التي تتكون من تلك العناصر الجميلة،

فيرشد بذلك العقل إلىٰ ملاحظتها، ويسمىٰ هذا الجزء بالطريقة أو المنهج (Methodology).

الثالثة: عليه أن يبحث عن الأساليب الجميلة التي يُمكن التعبير بها عن تلك التأليفات الجميلة وعناصر الجمال فيها، ويُسمىٰ هذا الجزء بالرمز (Semeiotics).

ولكن بومجارتن لا يبحث إلا في الجزء الأول فقط من هذه الفلسفة النظرية في الجمال.

وقد أتىٰ بعد بومجارتن تلميذه ميِر (G. F. Mier) فكان أشد من أستاذه تحمسًا في الدفاع عن استقلال علم الجمال، وبه ابتدأ عصر نشاط كبير للعمل في ذلك العلم الجديد، ولم يكد علم النفس يتطور بعض الشيء في نظرياته، حتىٰ شعر المفكرون بأنَّ موضوع علم الجمال ليس كما ذهب إليه بومجارتن، وأدركوا بوجه خاص أنَّ الجمال ليس كمال المعرفة الحسية، ولا ضربًا من المعرفة علىٰ الإطلاق، ولما قرر علم النفس وجود قوة مستقلة للوجدان (Feeling)، أدىٰ ذلك بهم إلىٰ الاعتقاد بأن الموضوع الحقيقي لعلم الجمال يجب أن يُبْحث عنه في تلك الناحية من النفس - أي: في الناحية الوجدانية.

وإلىٰ جانب هذه المجهودات التي بذلت في تحديد الموضوع الحقيقي للحكم الوجداني، نجد عددًا وافرًا من المقالات التي كتبها الفلاسفة في فلسفة الفن، فقد حاول فِنْكِلْمان مثلًا أن يضع قواعد عامة في الفن التجسيمي (Plastic Art)، كما حاول لسِّنْج وهيردر أن يضعا نظرية جديدة في الشعر.

(٣) ولكن كَنت هو المؤسس الحقيقي لعلم الجمال بمعناه الصحيح؛ فقد حاول في كتابه: (*Kritik der Urtheilskraft*) (١٧٩٠م) أن يوفق بين النظريات المتضاربة التي قال بها سابقوه، وقد قسم علم الجمال في هذا الكتاب إلىٰ قسمين متمايزين: نظرية في الجمال والجلال، وبحث في ماهية الفن وفي مناهج تصنيف الفنون الجميلة، وفي القسم الأول من هذين القسمين: يوجه كَنت معظم عنايته إلىٰ التفرقة بقدر الإمكان بين علم الجمال من جهة، وعلم الأخلاق والمنطق والإحساس باللذة من جهة أخرىٰ، أما علم الجمال فيستند في نظره إلىٰ مبدأ أوّلي، وهو افتراض أن الشعور الوجداني أمر يُمكن انتقاله من شخص إلىٰ آخر، ثم افتراض وجود نوع من

التوافق في الغاية بين أعمال القوىٰ العقلية الإدراكية التي هي الخيال والفكر، وهو يُعرِّف الجمال بأنه اللذة المباشرة الخالصة (Disinterested) التي يشعر بها الإنسان في إدراكه لصور الأشياء النسب التي بينها، ويعرف الجلال (Sublimity) بأنَّه الشعور باللذة عند إدراك شيء يهول أمره الحس؛ أي: شيء يعجز الحس عن أن يدرك عِظَمَه أو قوته، وقد بيّنت لنا فلسفة الفن أنَّ العمل الفني يجب أن يُوقظ أو يثير في النفس معنىٰ الجمال الذي في الأشياء، وأن العبقرية (Genius) هي الصفة الذاتية التي تمكن صاحبها من إنتاج العمل الفني الذي يُحتَذَىٰ، ثم إن كَنت يُقسم الفنون علىٰ أساس الواسطة التي تستخدم في التعبير عن الجمال إلىٰ ثلاثة أقسام: الفنون التي تعبر عن الجمال بالألفاظ (وهي: الخطابة والشعر)، والفنون التي تُعبر عنه بالأشكال والصور وهي الفنون التصويرية (Formative Arts)، والفنون التي تعبر عنه بالنغمات والألوان (وهي الفنون التي تتوقف علىٰ عمل الحواس[١])، ويرىٰ كَنت أن كل ما هو جميل أو جليل، إنما وضعت له قيمته العليا من أجل أنه رمز كامل لمثال الخير[٢].

وقد كان لنظرية كَنت أثر واضح فيما كتبه شيلر (Schiller) في هذا الموضوع، ولكن في الوقت الذي يتفق فيه شيلر مع كَنت اتفاقًا جوهريًا في المبادئ الأساسية نراه يُفسر الظواهر الفنية المختلفة تفسيرًا أقل صورية، ويضع لعلم الجمال قيمة أعلىٰ من

---

(١) وزيادة في الإيضاح نقول: إن كَنت يُقسم الفنون علىٰ الأساس المذكور إلىٰ:

(أ) الفنون الكلامية، ويدخل تحتها الشعر والخطابة.

(ب) الفنون التصويرية، وهذه تنقسم بدورها إلىٰ:

(١) فنون يظهر فيها الجمال في صورة واقعية محسوسة، وهي فن التماثيل والعمارة.

(٢) فنون يظهر فيها الجمال عن طريق عمل الوهم فيما هو موجود مثل فن الرسم والتصوير.

(جـ) فنون تعتمد علىٰ عمل الحس كالموسيقىٰ التي يعمل فيها الإحساس السمعي، وفن الألوان الذي يعمل فيه الإحساس البصري. (المُعرِّب).

(٢) علىٰ أساس أن الخير هو القيمة العُليا التي ترجع إليها القيم جميعها، فالجمال والجلال قيمتان لا في ذاتهما، بل من حيث إنهما رمزان كاملان لمثال الخير، وعلىٰ هذا الرأي ترجع القيم كلها إلىٰ قيمة واحدة هي الخير - كما ترجع الأحكام التقديرية كلها إلىٰ حكم واحد هو الحكم بالخير علىٰ كل شيء ذي قيمة. (المُعرِّب).

تلك التي وضعها له كنت، ويُعلق أهمية كبيرة علىٰ التمييز بين ما هو جميل وما هو خير. (راجع الكتاب البديع الذي كتبه كونمان E, Kühnemann) في الصلة بين مذهبي كَنت وشيلر، وعنوانه: «**أصول علم الجمال عند كنت وشلير**»[1].

(٤) أمَّا علم الجمال عند الفلاسفة الذين أعقبوا كَنت؛ فتتجلىٰ فيه بكل وضوح النزعة النظرية التي غلبت علىٰ فلسفتهم، وقد اتبعوا فيه المنهج القياسي يُبْتَدأ فيه بالقضايا الكلية والمبادئ العامة للبرهنة علىٰ صدق الأحكام الجزئية، وربما كان أهم صفة لفلسفتهم في الجمال تمييزهم بين ما يسمونه: (علم الجمال المادي، وعلم الجمال الصوري)، يُمثل الأول هيجل، ويعتبر هربارت مؤسس الثاني، ويعرِّف هيجل علم الجمال بأنَّه فلسفة الفن، والفن عنده يمثل أدنىٰ درجة من درجات العقل المطلق الذي يظهر أثره في أدوار ثلاثة، هي: الفن، والدين، والفلسفة. (راجع كتابه في محاضرات في علم الجمال ١٨٣٦-١٨٣٨م، الجزء العاشر من مجموعة مؤلفاته)، ويلزم من هذا ضرورة أنَّ الجمال الطبيعي في نظر هيجل ليس إلا خطوة أولىٰ نحو الجمال الحقيقي الذي هو الجمال الفني، أما الجمال الفني عنده؛ فهو التعبير عن فكرة من الأفكار في صورة مادية، أو بعبارة أخرىٰ: هو ظهور الأزلي غير المحدود في صورة المحدود بالزمان والمكان، وأما القيمة الحقيقية في الشعور بالجمال، فراجعة علىٰ هذه النظرية، إلىٰ الفكرة التي يعبر عنها الشيء الجميل؛ إذ هي العنصر الأساسي فيه، ثم إننا في الوقت نفسه نرىٰ في الفنون المختلفة، وفي تاريخ الفن نفسه، تطورًا متسلسلًا متصلًا، فتجد في أول الأمر طغيان المادة علىٰ الفكرة، ثم تكافؤًا بين الاثنين، ثم طغيانًا للفكرة علىٰ المادة، وبهذه الطريقة يصل هيجل إلىٰ ثلاثة أنواع من الفن: الفن الرمزي، والفن الكلاسيكي، والفن الرومانتيكي، وقد وجدت في التاريخ علىٰ النحو الآتي: الفن الشرقي، ثم اليوناني، ثم المسيحي، وظهرت علىٰ التوالي في صورة: فن العمارة، ثم الفنون التجسيمية (Plastic Arts)، ثم الفنون الثلاثة (المعبر عنها بالثالوث الفني)، التي هي التصوير والموسيقىٰ والشعر. هذا؛ وقد وَجَدَت فلسفة هيجل في الجمال (علم الجمال المادي) لها كثيرًا من الأتباع، نذكر منهم علىٰ الأخص فِيس (H. Weisse)، وفيشر (E. T. Vischer)، وتزيسنج

---

(١) Kant's und Schiller's Begrüudung der Aesthetik, 1895.

(A. Zeisung)، وكاريير (M. Carrière)، وكوستلين (Koestlin).

(٥) في الصف الأول من مؤلفات هؤلاء الكُتَّاب كتاب فيشر: «**علم الجمال**» (١٨٤٦-١٨٥٨م) المؤلَّف من ثلاثة أجزاء، نعم؛ يعوزه (كما لاحظ مؤلِّفه عليه) حسن النظام ودقة المنهج، ولكن ما يزخر به من التعليقات التاريخية، والتفصيلات التي يقتبسها من مختلف الفنون، يضعه في مصاف المراجع القيمة التي لا يُمكن أن يستغني عنها طالب علم الجمال حتىٰ في العصر الحديث، ويُسمي فيشر بحثه: «**نظرية في الجمال**»، ويضع علم الجمال في المرتبة الثانية في «**الثالوث الفني**» الذي ذكره هيجل، أي: بعد الدين، وقبل الفلسفة، ثم يقسم الكتاب إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأول: ميتافيزيقا الجمال، ويبحث في معنىٰ الجميل بوجه عام.

والثاني: البحث في الجمال في كل من وجهيه، أعني: الجمال كما هو موجود بالفعل في الطبيعة، والجمال في الخيال.

والثالث: البحث في حقيقة الشيء الجميل من الناحيتين الموضوعية والذاتية معًا، أي: البحث في حقيقة الفن.

ويُصنف فيشر الفنون بحسب أنواع الخيال الثلاثة التي هي: الخيال الاختراعي، والخيال المستقبِل أو الحسي، والخيال الشعري، ففن العمارة وصنع التماثيل وفن التصوير ممًّا يعمل فيها الخيال الاختراعي، والموسيقي ممًّا يعمل فيه الخيال الحسي، والشعر ممًّا يعمل فيه الخيال الشعري.

أمَّا عند هربارت، فلعلم الجمال معنىٰ مختلف تمامًا؛ لأنه ليس بحثًا في الجمال فحسب، بل يدخل فيه الأخلاق أيضًا[1]، فهربارت يفهم علم الجمال علىٰ أنه العلم الذي يضع لكل موجود قيمة من القيم بالإضافة إلىٰ وجوده، ويُسمِّي الملَكة التي تدرك هذه القيم وتصفها بذلك الاسم العام الذي هو «الذوق»، ومن أجل هذا لم تكن الأحكام الجمالية وحدها أحكامًا للذوق، بل الأحكام الأخلاقية أيضًا، أما علم الجمال بمعناه الضيق؛ فيبحث في المادة المنبعثة من إدراك الصورة أو الشكل (Form)، ومهمته كشف العلاقات البسيطة التي توجد في كل مركب فني يشعرنا

---

(١) قارن الفصل الثاني: (الفقرة السابعة).

بالجمال، ولكنه من ناحية أخرىٰ يُحدد المُثُل أو المستويات التي تقاس إليها الأشياء الجميلة والقبيحة، أما هذه العلاقات والنسب البسيطة؛ فيجدها هربارت في مثل الانسجام والنشاز بين النغمات والألوان، وفي النظم (Rhythm) الشعري أو الموسيقي، أي: في العلاقة المنتظمة بين الفترات الزمنية التي تحدث سرورًا أو امتعاضًا في النفس، وفي التناسب بين أجزاء الأشياء (Symmetry)، وهو نسبة تشبه سابقتها لكنه في المكان لا في الزمان، ثم يرىٰ أن من الضروري في علم الجمال أن تجرد هذه النسب والصور (عقلًا بالطبع) عن مادة الشيء الذي يبعث السرور أو ضده، بالرغم من أنه يعتقد أن التأثير العام لأي عمل فني يتوقف إلىٰ حدٍّ كبير جدًّا علىٰ وجودها.

وقد أخذ بنظرية هربارت في علم الجمال وتوسع فيها من بعده زيمرمان (R. Zimmermann) الذي عُني عناية خاصة بدراسة مُثُل الكمال أو مستويات الكمال، كالوحدة (Unity) ونحوها، وهذه مسألة لم تلقَ حظًّا من العناية علىٰ الإطلاق في فلسفة هربارت.

(٦) أمَّا الحركة الرومانتيكية؛ فقد صحبها شيء من المبالغة في الفكرة الجمالية؛ فإنَّك تجد في شِلِنْج وشليْجل وشوبنهور، وهم فلاسفة المدرسة الرومانتيكية المبرزون، نزعة قوية، كل بحسب وجهة نظره، نحو المغالاة في تقدير أهمية الجمال والفن، فشلنج مثلًا يرىٰ في كل شيء مظهرًا من مظاهر الفن، فالطبيعة نفسها عمل فني، وكذلك الكائن الحي، بل والعالم بأسره، أما فكرة الجمال عنده فهي وليدة اتحاد الفكرة العلمية والفكرة الخلقية في صورة عُليا تدرك في تطور الإنتاج العقلي المستمر.

ومن ناحية أخرىٰ: نرىٰ شليجل في دور من أدوار حياته الفلسفية يقع في شيء أشبه بعبادة البطولة، أو عبادة العبقرية؛ فإن للعبقري في نظره سلطة مطلقة وعظمة كاملة ينم عنهما أحيانًا نقده الحر أو تهكمه، كما يظهَرَان في إبداعه الفني الذي لا يخضع لقيد أو يفسده قانون.

ونجد شوبنهور من ناحية ثالثة يعتبر شعور الإنسان بالجمال أرقىٰ ما تحظىٰ به النفس في هذه الحياة، كما يعتبره الأداة الوحيدة التي يستطيع أن ينتصر بها الإنسان

علىٰ الإرادة، وهي في نظره سبب كل شقاء؛ لأنها تنتهي بصاحبها دائمًا إلىٰ القلق والجهاد، فإذا ما استغرق الإنسان في التأمل المحض في الجمال؛ سهُل علىٰ عقله أن يصل إلىٰ الغاية التي ينشدها، وهي التسلط علىٰ الإرادة والتحكم فيها، وعند ذلك يقترب من الحال التي تحفظ عليه وجوده وكيانه، وهي حال العدم الذي لا إرادة فيه، ثم إنَّ شوبنهور يعتبر الموسيقىٰ أرقىٰ الفنون جميعًا؛ لأنها تختلف عن غيرها من الفنون في أنها ليست صورة من صور الفكر، بل صورة مباشرة من صور الإرادة نفسها التي هي جوهر جميع الأشياء.

(٧) وقد ترك جمهور الكتاب في السنوات الأخيرة الأخذ بهذه النظرية الفلسفية المنطقية في طبيعة الجمال، وأحلوا محلها فكرة مختلفة تمام الاختلاف في موضوع علم الجمال ومناهج البحث فيه، وفي اختصار أوشك علم الجمال أن يصبح علمًا تجريبيًّا بعد أن كان علمًا نظريًّا أو معياريًّا، وأصبحت الطريقة التجريبية تطبق لا علىٰ أحكام الشعور باللذة وحدها، بل علىٰ الفنون ذاتها، وهي المجهود المبذول في الإنتاج الفني، نجد ذلك واضحًا مثلًا في كتابات تين (H. Taine) الذي يكتب في الفن من وجهة نظر رجل يفكر في تاريخ الحضارة الإنسانية، ذاكرًا العوامل التي أثرت في تحديد اتجاهات الإنتاج الفني علىٰ ممر الزمن، وتين هو الذي أدخل كلمتي: «(الوسط» أو البيئة، و«الجو الخلقي») اللتين شاع استعمالهما منذ وقته للدلالة علىٰ الحالة العامة في أي عصر من العصور من الناحية العقلية أو الخلقية.

ومن ناحية أخرىٰ نجد غرانت ألِنْ وجورج هِرْث قد حاولا أن يكشفا عن العوامل النفسية والفسيولوجية التي أدت إلىٰ شهرة بعض المنتجات الفنية لاسيما الفن التجسيمي (Plastic Art).

وأخيرًا؛ نجد فخنر يدرس المؤثرات الحسية التي تُثير في النفس الشعور الوجداني السار وغير السار، وقد تمكن في النهاية من أن يُبرهن علىٰ صحة منهج جديد في علم الجمال يُؤذن بنجاح عظيم وهو المنهج التجريبي، ثم إنَّه قسم ذلك المنهج إلىٰ ثلاثة أقسام رئيسية: (طريقة الاختيار، وطريقة الإنتاج، وطريقة التطبيق).

ففي الطريقة الأولىٰ: يُخْتار من بين مجموعة من الصور والأشكال البسيطة، كالأشكال الهندسية مثلًا، واحد يعتبر أكثرها إدخالًا للسرور إلىٰ النفس.

وفي الطريقة الثانية: يُطالب فيها برسم صورة أو شكل من الأشكال علىٰ نسب يعتبرها الراسم أكثرها قبولًا عنده.

أمَّا الطريقة الثالثة: فينظر فيها إلىٰ الأشياء الفنية الشائعة في وقت ما، أو أي شيء يستعمل في الحياة العادية، ويطلب إلىٰ الناظر إلىٰ الشيء أن يُعين في صورته العامة النِّسب البسيطة التي تُثير فيه الشعور بالجمال.

وقد سبق أن قام نزيْسنج[1] بعدد كبير من الاختبارات بهذه الطريقة الأخيرة، فظهر أنَّها كلها تتفق في أن النسبة (٨: ١٣) المعروفة بالنسبة الذهبية، هي أكثر نسبة بين خطين قبولًا لَدَىٰ النفس، ثم جاء فخنر فأيد النتيجة التي وصل إليها نزيْسنج (في الأشكال البسيطة) بواسطة طريقة الاختيار، وليس من شكٍّ في أنَّ الطريقة التجريبية في علم الجمال يُمكن التوسع فيها بحيث تشمل جميع النسب الحسية التي تولد السرور في النفس، ولا ريب كذلك في أنَّها ستكشف لنا عن عدد كبيرٍ من القوانين التي نجهلها الآن، فتقضي بذلك علىٰ الغموض الذي نلمسه في علم الجمال القديم، وعلىٰ ما فيه من آراء لا أساس لها.

والنقطة الأخيرة التي نجدها في كتاب فخنر: (*Vorschule der Aesthetik*) هي تمييزه بين ما يُسميه: «(العامل المباشر»، و«العامل المستند إلىٰ تداعي المعاني») في الأحكام الجمالية، وهو يقصد بالعامل الأول مجموعة الظروف الموجودة بالفعل في شيء من الأشياء ممَّا يُولد أو يسبب الشعور باللذة، بقطع النظر عمَّا تثيره من الأفكار حولها، أما عامل التداعي؛ فهو ما يتصل بالشيء من أفكار سابقة في تجاربنا، ويبرزه في العقل في صورة جديدة، وممَّا لا شكَّ فيه أن للتمييز بين هذين العاملين أهمية كبيرة في دراسة الأحكام الجمالية دراسة تجريبية.

(٨) لا جدال في أنَّ البحوث الحديثة التي أسلفنا ذكرها فاتحة عهد جديد في علم الجمال الذي أصبحت مسائله تعالج اليوم بطريقة تجريبية بحتة، وتنقسم هذه المسائل إلىٰ قسمين؛ **الأول**: الأحكام التي نصدرها علىٰ الأشياء السارة، وغير السارة،

---

(١) راجع الفقرة الرابعة من هذا الفصل.

الثاني: النتاج الفني. ويتبيَّن من التميز بين هذين القسمين أن القدماء كانوا علىٰ حق عندما فرقوا بين: «فلسفة الجمال»، و«فلسفة الفن».

ثم إنَّ الأحكام الجمالية ليست وقفًا علىٰ الأشياء الفنية، بل تصدق عليها وعلىٰ غيرها؛ لأن الجمال يُوجد في الطبيعة كما يوجد في الفن، ولا يقف الأمر -فيما يتعلَّق بالأشياء الفنية- عند حد حكمنا عليها بأنها سارة أو غير سارة؛ فإنَّنا بعد أن نصدر حكمنا علىٰ الأثر الذي تتركه في نفوسنا من سرور أو غيره، قد نبحث في الظروف التي ظهرت فيها، وفي العلاقة بين عقلية الفنان وإنتاجه الفني، وبين شكل العمل الفني والتفاصيل التي يحتوي عليها، أو العلاقة بين نموذج مقلَّد وعمل فني مقلِّد له، وهكذا.

أمَّا الجزء الأول من علم الجمال، أعني: البحث في الأحكام الجمالية؛ فيُمكن اعتباره جزءًا من علم النفس، أو بالأحرىٰ جزءًا من علم النفس التطبيقي؛ لأنَّ غايته الوصول إلىٰ تعريف دقيق للحكم الجمالي والعوامل التي تُؤدي إليه، أعني: تعريف ذلك الحكم تعريفًا يتمشىٰ مع قواعد علم النفس، فإذا نظرنا إلىٰ علم الجمال من ناحية الموضوعات التي ينصب عليها الحكم -لاسيما من ناحية جمال الفن- كان ذلك العلم علمًا معياريًّا مهمته وصف الشروط الخارجية الواجب توافرها في أي شيء؛ لكي يكون مبعثًا للسرور من الناحية الجمالية، والطريقة الغالب استخدامها في هذا الجزء هي -بل يجب أن تكون- الطريقة التجريبية.

وأما الجزء الثاني من علم الجمال التجريبي، أعني: البحث في الفن نفسه؛ فقد عرِّفت الغاية منه بطريقة سلبية، بأن قيل فيه إنَّه ليس واحدًا من عدد معين من البحوث الفنية البحتة الموجودة بالفعل، أعني: البحوث في الانسجام (الهارمونيا) ونظرية التأليف الموسيقي، وقواعد الرسم والتلوين، والحفر والنقش وغير ذلك من الفنون التجسيمية، والعَروض في فن الشعر، ومعنىٰ ذلك أن قواعد الفن -أي: الشروط الواجب توافرها من ناحية الموضوع الفني لإنتاج شيء فني- قد خرجت تمامًا عن دائرة علم الجمال، وما بقي من البحث في الفن ينقسم إلىٰ قسمين، الأول: النظر في الصلة العامة بين الفنان وعمله في حدود الإنتاج الفني، وقد وضع فلاسفة الجمال

مذاهب مختلفة يفسرون بها ماهية تلك الصلة، كالمذهب المثالي، والمذهب الواقعي، والمذهب الطبيعي؛ فهي تُعبِّر عن وجهات نظر مختلفة في هذا الموضوع، الثاني: أن نظرية الفن تبحث في الشروط الواجب توافرها في العمل الفني من ناحية نفسية الفنان ذاته، أعني: مزاجه وخياله وذاكرته إلىٰ غير ذلك، ويُمكن أن يُقال إنَّ هذا الجزء من علم الجمال سيكولوجي الصبغة كسابقه، ولكنه بمعنىٰ آخر معياري أيضًا، لاسيما إذا تجاوز الباحث فيه مجرد وصف الموقف العقلي الذي يقفه الفنان من عمله الفني، وكوَّن لنفسه فكرة عن أنجع الصفات والخصائص العقلية عند الفنان؛ لإنتاج عمل فني تتحقق فيه قواعد النقد الفني الدقيق.

(٩) وهنا مشكلة نواجهها في علم الجمال، كما واجهنا مثلها في علم الأخلاق، وهي: هل يُوجد إلىٰ جانب العلم الخاص الذي نسميه علم الجمال فلسفة للجمال، لاسيما أنَّ عددًا غير قليل من فلاسفة العصر الحاضر يهتمون اهتمامًا كبيرًا بفلسفة للجمال، بل بنظرية ميتافيزيقية في ماهية الجمال؟ ولكن يضيق المجال هنا عن أن نتناول في شيء من التفصيل إمكان وجود هذه الفلسفة، وكل ما نستطيع أن نقرره الآن هو أن تطور علم الجمال في المستقبل القريب سيكون من غير شكٍّ في ناحيته التجريبية، وأن نظرية في الجمال أو في الفن لن يمكن الوصول إليها في صورة كاملة دائمة إلَّا إذا أدركنا أولًا -في دائرة علم الجمال نفسه- قدرًا كبيرًا من الحقائق العلمية البحتة. أما الاعتراض الذي يوجه عادة ضد دراسة مسائل الجمال دراسة علمية دقيقة، أعني: القول بأن الأحكام التي تصدر عن الذوق إنَّما هي أحكام شخصية بحتة بحكم طبيعتها، وأنَّه يستحيل من أجل ذلك الوصول إلىٰ قوانين عامة في علم الجمال تصدق علىٰ الناس جميعًا، أقول هذا الاعتراض مردود بالنتائج التي وصل إليها العلماء في تجاربهم علىٰ الأحكام الذوقية؛ فإنَّ هذه التجارب قد أثبتت أنَّه لا وجود لأي أثر للذوق الشخصي البحت، ولا أي شذوذ في إصدار الأحكام الذوقية، بل علىٰ النقيض من ذلك قد أظهرت هذه التجارب تواطؤًا غريبًا في أحكام الناس الذوقية، وهو تواطؤ يشجعنا من غير شك علىٰ المضي في الأخذ بهذا المنهج العلمي، أما الاعتقاد في التفاوت الشخصي في الأحكام الذوقية، وهو التفاوت الذي يعبر عنه عادة بقولهم: «لا جدال في الأذواق»

(De gustidus non est disputandum)، فيُمكن تفسيره بسهولة إذا أدركنا أن الشيء الذي هو موضوع حكمنا وتقديرنا في حياتنا العادية ليس أمرًا بسيطًا، بل هو مركب يصدر عنه كثير من المؤثرات البالغة في التعقيد، ولا يخفىٰ أن ميول الناس المختلفة وأفكارهم المتصلة بالشيء الذي هو موضوع الحكم، بل وطبيعة الشيء المحكوم عليه، كلها عوامل تفسر اختلاف الأذواق في الحكم علىٰ الأشياء التي تمر بنا في حياتنا اليومية.

الفصل الحادي عشر

فلسفة الدين

(١) يجب أن نذكر هنا ما قررناه في (الفصل التاسع فقرة ١٣) من التفرقة بين فلسفة القانون وعلم القانون؛ لنستعين به هنا علىٰ وضع تعريف مبدئي لفلسفة الدين، فإذا قسنا الدين بالقانون من هذه الناحية؛ لزم أن نميز بين الثالوجيا[١] من حيث هي علم، وبين فلسفة الدين من حيث هي جزء من الفلسفة العامة، علىٰ أساس أن الثالوجيا تبحث في دين من الأديان بعينه، أما فلسفة الدين فتُعنىٰ بنقد وتحليل المفاهيم التي تستعملها الثالوجيا والمبادئ الأولىٰ التي تفرضها، غير أن الحاصل بالفعل هو أن فكرة أخرىٰ مختلفة تمام الاختلاف قد حلت محل هذه الفكرة البسيطة في مسألة الدين ومسالة القانون علىٰ السواء، فكما أنَّا نقابل في القانون بين القانون العقلي أو الطبيعي وبين قانون الدولة الوضعي، كذلك نفرِّق في أي دين من الأديان بين ما هو من عمل العقل وطبيعة الإنسان، وبين ما هو مُنزَّل بطريق الوحي، فالأول هو الأفكار والعواطف الدينية التي تلزم بالضرورة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان؛ أو بعبارة أدق هو الأمور التي تقتضيها أشرف قوة في الإنسان وهي القوة العاقلة، بل يغلب علىٰ الظنِّ أنَّ هذا التمييز في دائرة الدين كان الأصل الذي أخذت عنه فكرة التمييز بين نوعي القانون، وإن كانت الفكرة فيما يتعلق بالقانون تطبق تطبيقًا آخر، وتكيَّف تكييفًا أدق، حيث القوانين الوضعية وأعمال الإنسان الظاهرة تلعب الدور الأهم فيه، أمَّا الدين فقد اعتبر جوهره دائمًا في الحياة الروحية الباطنية الصرفة، تلك الحياة التي قد تترجم عنها الأعمال الظاهرة بمختلف الأساليب، ولكنها تبقىٰ دائمًا

---

(١) علم الربوبية الذي يُشبه علم التوحيد في الإسلام، وهو العلم الذي يبحث في الله، وصفاته، وأفعاله، وما يجب له، وما يجوز عليه وما يستحيل، ويُؤيد ذلك بأدلة عقلية. (المُعرِّب).

في ذاتها حقيقة مختلفة تمام الاختلاف عن تلك الأعمال، بل الحقيقة أنَّنا لو تأملنا فيما هو شائع بين الناس وغالب فيهم، من انقطاع الصلة بين حياة الفرد الباطنية ومعتقداته وواجباته الدينية التي حددها له دينه الخاص، لما خالجنا شكٌّ في وجود دينه الباطني الذي نما فيه عن طريق شعوره الشخصي من جهة، وعن طريق النزاع الذي يحتدم في صدره بين نفسه وما يثيره العلم من صنوف الاعتراضات ضد الدين من جهة أخرىٰ؛ فإن ذلك الدين الباطني ينمو بمنأىٰ من تلك الصورة الخارجية التاريخية التي وضع حدودها للفرد دينُهُ السماوي، ومن هذا يتبين أن فلسفة الدين جديرة علىٰ الدوام بأن تبحث الحقائق الدينية بحثًا مستقلًا عن أي علم لاهوتي خاص، وإن كانت لم تعالج المشكلة التي حددناها لها الآن إلا علاجًا يسيرًا، أعني: مشكلة النظر في المفاهيم العامة التي تستعملها علوم اللاهوت، وإيضاح معانيها وأهميتها الفلسفية.

(٢) ولم يكن للدين فلسفة مستقلة (عن الفلسفة العامة) إلا في عصر متأخر، فقد كانت فلسفة الدين في العصور القديمة جزءًا لا يتجزأ من الميتافيزيقا، بل قد ساد الاعتقاد في العصر الحديث -إلىٰ يومنا هذا- أن أي رأي في الدين يجب أن يكون مستندًا إلىٰ نظرية ميتافيزيقية ما، ولهذا؛ اعتبر الناس وجهة نظر الفيلسوف في الدين أو في الله مقياسًا تُقاس به فلسفته العامة، كما تدل علىٰ ذلك أسماء المذاهب الفلسفية الدينية مثل «مذهب المؤلهة» بقسميه[١]، ومذهب وحدة الوجود ومذهب الإلحاد[٢]، وهي المذاهب التي تعبر في وضوح عن الصلة بين الدين والفلسفة، ثم يجب ألا ننسىٰ أن الفلسفة العامة الميتافيزيقيا هي التي وجهت أول حملة ضد العقائد المسيحية، وأن البحوث الإبستمولوجية (المتصلة بالمعرفة) في معنىٰ الوحي (في الفلسفة الإنجليزية) أدت إلىٰ نقد الأديان السماوية عامة، وربما كانت كتابات المفكرين الأحرار من الإنجليز في القرنين السابع عشر والثامن عشر أقدم بحوث في فلسفة الدين مستقلة عن الفلسفة العامة، أعني: بهؤلاء المفكرين أمثال تولاند وتِنْدال وغيرهما ممن حاولوا أن يضعوا أساسًا جديدًا لما يجب أن يكون عليه الدين في جوهره، ووصلوا إلىٰ غايتهم

(١) من يقولون بوجود إله ويعتقدون في الشرائع المنزلة، وهو المذهب المعروف باسم (Theism)، ومن يقولون بوجود إله، وينكرون الشرائع والوحي وهو مذهب (Deism). (المُعرِّب).

(٢) قارن الفصل الثاني والعشرين من هذا الكتاب.

هذه عن طريق نقدهم للمسيحية وتعاليم الكنيسة، وقد انتهت بهؤلاء المفكرين بحوثهم إلىٰ القول بنوع من التأليه أنكروا معه الوحي والأديان السماوية، كما أدت بهم إلىٰ نظرية ميكانيكية في طبيعة العالم، كان لنظريات الطبيعة أثر كبير في ظهورها وهي نظرية لا تتسع للقول بوجود إله يدبر العالم ويقدِّر مصيره، وقد هدم هذا المذهبُ، (أي: الاعتقادُ بوجود إله لا صلة له بالعالم ولا بالإنسان) كل أساس للدين الطبيعي (أي: العقلي) بمعناه الأصلي، كما يفهمه رجال الفلسفة البحتة (الميتافيزيقا)، ورجال الإبستمولوجيا وعلم النفس، بحيث أصبح من الضروري أن يوضع له أساس آخر جديد؛ لكي يتبين أن الحياة الدينية الروحية (بقطع النظر عن المبادئ اللاهوتية) حياة تستطيع الفلسفة أن تبرهن علىٰ وجودها، وقد تم وضع هذا الأساس علىٰ يد الفيلسوف كَنت الذي وصف المبادئ الأساسية في العقيدة الدينية بأنها أمور يفترضها الشعور الخلقي في الإنسان، وقصد بذلك أن يدفع عنها كل اعتراض يأتي من ناحية الأدلة النظرية، ثم إن كَنت يرىٰ أن تفسير الكون بالقوانين الميكانيكية البحتة لا يُمكن أن يتجاوز الظواهر الطبيعية - أما حقائق الأشياء (الأشياء في ذاتها)، فهي من عالم لا يتقيد بمثل هذه القوانين، هو عالم الحرية، وفكرة الحرية في نظره تقتضي أمرين، الأول: افتراض الخلود الذاتي (في الإنسان) الثاني افتراض وجود إله قادر خير[1]، وقد عرَّف كَنت الدين بأنه إدراك الواجبات علىٰ أنها أوامر إلهية، وفسر في كتابه في فلسفة الدين تعاليم الديانة المسيحية تفسيرًا عقليًّا لا يختلف في جوهره عمَّا قام به الفلاسفة العقليون من أهل عصره، من محاولة الوصول إلىٰ دين يتمشىٰ مع مبادئ العقل.

(٣) ولكن كَنت وجَّه عنايته إلىٰ جعل علم الدين علمًا معياريًّا، وألحَّ في أن يفسَحَ له مكانٌ في المذاهب الفلسفية، أما شلير ماخر، فيبحث في الدين علىٰ أنه عامل من عوامل التاريخ، وحقيقة من حقائق علم النفس، وينتهي إلىٰ أن كل دين يرجع إلىٰ شعور الإنسان بعجزه المطلق وافتقاره، ويربط هيجل الدين بالفلسفة مرة أخرىٰ؛ لأنه يصف الدين بأنه الفلسفة في الدور الذي تكون فيه غامضة مهوشة.

وقد أخذ البحث في فلسفة الدين في السنوات الأخيرة ثلاثة اتجاهات مهمة:

---

(١) قارن الفصل التاسع: (الفقرة الثامن).

الاتجاه التاريخي، والاتجاه السيكولوجي الإبستمولوجي، والاتجاه الفلسفي، أما الاتجاه التاريخي فغايته دراسة أصل الأديان وتطور الفكرة الدينية، ومهمة البحث السيكولوجي وصف الحالات النفسية التي تنبني عليها الحياة الدينية في الإنسان، كما أن مهمة البحث الفلسفي المطالبة بأدلة تبرر النظريات الدينية، والوقوف علىٰ منزلة هذه النظريات من نظرية عامة في طبيعة العالم، وكثيرًا ما يُؤدي هذا النوع الأخير من البحث إلىٰ فكرة جديدة في الدين تكون أدنىٰ إلىٰ الاتفاق مع النزعات العلمية والفلسفية الغالبة علىٰ روح العصر، وأكثر قبولًا عند أهله من الأفكار الدينية البحتة التي برهنت علىٰ عدم كفايتها وضعف إقناعها.

(٤) يتضح من كل ما تقدم في الفقرات السابقة أن منزلة «فلسفة الدين» من بين العلوم عامة، ومن بين العلوم الفلسفية بوجه خاص، منزلة لا يُمكن وصفها علىٰ وجه الدقة والتحديد، فقد ظهر كيف اتجهت من الناحية والنفسية إلىٰ دراسة طائفة معينة من المسائل الدينية مُحاوِلةً تفسيرها وتعليلها، وأنها -بهذا المعنىٰ- من العلوم الجزئية (العلوم الخاصة)، ثم رأينا كيف اعتُبرتْ مهمتها من الناحية الفلسفية العامة والناحية الإبستمولوجية، دراسة هذه المسائل دراسةً تحليلية نقدية لإظهار نصيبها من الصحة؛ أو اعتبرت البحث عن فكرة دينية جديدة يستلزمها مذهب معين من مذاهب الفلسفة العامة أو مذاهب الأخلاق.

وهنا يميز كثير من الباحثين في فلسفة الدين، بين معالجة المشاكل الدينية بطريقة نظرية ومعالجتها بطريقة تجريبية، ثم يخرجون هذه الدراسة الأخيرة من دائرة بحثهم إخراجًا تامًّا، ولكن هذا التمييز خطأ من الناحية النظرية، مستحيل من الناحية العملية، والحقيقة أن تاريخ الأديان العام وعلم النفس العام لا يتعرضان لحل جميع المشاكل المتصلة بالدين، بل يتركان هذه المشاكل لفلسفة الأديان؛ لتحل في دائرتها الخاصة التي تدرس الدين دراسة تاريخية وسيكولوجية، ولولا ذلك الاعتبار لما عُدَّ البحث التاريخي والسيكولوجي ميدانًا خاصًّا من ميادين فلسفة الدين[١].

---

(١) فالذي يُعتبر جزءًا من فلسفة الدين ليس تاريخ الأديان، ولا علم النفس في صورتهما العامة بالرغم من أنهما يدرسان بعض نواحي الأديان، بل التاريخ وعلم النفس اللذان يدرسان طائفة معينة من مشاكل الدين لا يتعرض لدراستها العلماء السابقان، وذلك كمشكلة خلود النفس ومشكلة الوحي وما إليهما. (المُعرِّب).

وإنَّنا إذا قارنَّا فلسفة الدين بغيرها من فلسفات العلوم الأخرىٰ؛ سهُل علينا أن نتنبأ بأنها ستتخلص من هذه الصفة المزدوجة في يوم من الأيام، وربما جاء الإصلاح في هذه الناحية أولًا من جانب تاريخ الديانات؛ لأن معظم المشتغلين بفلسفة الدين يعوزهم عادة سعة الاطلاع العلمي الذي يمكنهم من الانتفاع بالتاريخ علىٰ الوجه الأكمل، أما من ناحيتها السيكولوجية، فربما ظلت فلسفة الدين معتبرة جزءًا من علم النفس التطبيقي؛ لأن الحياة الدينية حياة واسعة قائمة بذاتها، وهاتان الصفتان تحولان دون دراستها دراسة شافية في علم النفس العام، وأمَّا الناحية الفلسفية البحتة من هذا العلم؛ فتنحصر في معالجة مشاكل النوع الثاني من النوعين اللذين تقدم ذكرهما[١].

ولفلسفة الدين من ناحية علاقتها بعلم اللاهوت (الثالوجيا) وظيفة مهمة جدًّا تؤديها، وهي دراسة جميع المعاني الأساسية التي يستخدمها رجال اللاهوت دراسة نقدية تحليلية، مثل مفهوم الله والوحي والمعصية والتبرئة والعبادة ونحوها، ثم ربط هذه المعاني المتصلة بها في العلوم الأخرىٰ كالفلسفة العامة والأخلاق.

وممَّا يجدر بنا ملاحظته: أن فلسفة الدين بالمعنىٰ الذي شرحناه، لم تجد إلىٰ الآن (فيما نعلم) من بين المؤلفين من يعترف لها صراحة بوجوب وجودها.

---

(١) يظهر أنه يقصد بهذا العلم علم النفس، وبمشاكل النوع الثاني المشاكل الدينية التي لا يبحثها إلا فرع خاص من علم النفس يكون جزءًا من فلسفة الدين، وذلك كمشكلة خلود الروح. (المُعرِّب).

الفصل الثاني عشر

فلسفة التاريخ

(١) كان علم التاريخ (وعلىٰ الأخص: فلسفة التاريخ) من أواخر ما ابتكره العقل الإنساني في عالم التفكير، وربما يرجع السبب في هذا إلىٰ تعقد الحقائق التي يدرسها كل منهما، أو المسائل التي ندخلها عادة تحت اسميهما، والواقع أننا لا نجد -إلا في القرن التاسع عشر- تمييزًا حقيقيًّا بين دراسة التاريخ دراسة علمية، ووصف حوادث الماضي وصفًا سطحيًّا كما يفعل هواة التاريخ الذين ليسوا من أهله، وكأن رجال العصور السالفة لم يدركوا أن الوصول إلىٰ نتائج علمية صحيحة من وثائق التاريخ يتطلب منهجًا معينًا وإعدادًا خاصًّا، وكثيرًا من الدُّرْبَة والمران، ومن الغريب أننا لا نزال نجد إلىٰ اليوم من بين رجال التاريخ من يرىٰ للناحية الأدبية أو الفنية من الأهمية في البحث التاريخي مثلَ ما للناحية العلمية البحتة، وهذا دليل قاطع علىٰ أن الباحثين في ميدان التاريخ لم يدركوا بعدُ أن دراسة التاريخ دراسة علمية دقيقة، يجب أن تكون الغاية الواضحة التي يوجهون إليها كل جهودهم، فلا عجب إذن أن نرىٰ في فلسفة التاريخ النقص والغموض اللذين نراهما، في علم التاريخ ذاته.

هذا؛ وقد ذهب الكُتَّاب ثلاثة مذاهب في الغرض من فلسفة التاريخ، وفي مجال البحث فيها. الأول: أن علىٰ فلسفة التاريخ أن تدرس نفس المسائل التي يدرسها علم التاريخ، علىٰ أن تمتاز عنه بأن تدرس هذه المسائل دراسة نظرية أو برغماتية أو تفسيرية[1]، فبينما يكتفي علم التاريخ بسرد حوادث الماضي، تضع فلسفة التاريخ

---

(١) دراسة نظرية أي متبع فيها المنهج العقلي المعتمد علىٰ فرض الفروض وتأييدها بأدلة عقلية متمشية مع منطق الحوادث، والدراسة البرغماتية نسبة إلىٰ مذهب برغماتزم المعروف بمذهب الذرائع وهو المذهب القائل بأن كل فكرة وكل عمل عقلي يتجه إلىٰ تحقيق غاية عملية؛ أو هو وسيلة وذريعة لتحقيق هذه =

تفسيرًا تعلل به تتابع تلك الحوادث، فتربط بعضها ببعض ربطًا معقولًا، وتبين ما فيها من أسباب ومسببات، وفي تفسير الحوادث التاريخية علىٰ هذا النحو، تُعنَىٰ فلسفة التاريخ بدراسة كثير من العوامل التي لا تدخل عادة في حساب المؤرخين إلا عن طريق هذه الفلسفة، وذلك مثل المناخ والموقع الجغرافي لبلد من البلدان، والصفات الجنسية، والظروف الاقتصادية لشعب من الشعوب وهكذا، ولكن من الواضح أن فلسفة التاريخ لو اقتصرت علىٰ النظر في هذه الحقائق الواقعية، لما كانت سوىٰ ذيل لعلم التاريخ أو جزء متمم له، بل الأولىٰ أن يسقط عنها وصف أنها فلسفة في كل حالة تبحث فيها مسألة من المسائل الداخلة في نطاق علم التاريخ، والواقع أن تقسيم علم التاريخ إلىٰ تاريخ الحضارة والتاريخ السياسي، إنما يرمي إلىٰ نفس المعنىٰ الذي قصد إليه بعض الكُتَّاب من قبل عندما فرَّقوا بين فلسفة التاريخ وعلمه.

(٢) وقد جرت العادة بأن تعتبر مهمة فلسفة التاريخ حلَّ مشكلة ميتافيزيقية (فلسفية) بالإضافة إلىٰ حلها لمشاكل التاريخ الواقعية؛ لأن تفسير الحقائق التاريخية علىٰ ضوء الواقع وحده، لا يكون تفسيرًا افتراضيًّا فحسب، بل ناقصًا أشد النقص، ولذلك؛ وجب علىٰ المؤرخ أن يتجاوز حدود الواقع ويفسر مجرىٰ التاريخ تفسيرًا فلسفيًّا، وبهذه الطريقة يُدخِل بين العناصر التاريخية الواقعية عنصرًا جديدًا بحتًا هو عنصر الاستنباط وتكوين النتائج، ومن هذا نجد بعض المفكرين يتصور التاريخ علىٰ أنه تربية وتثقيف للجنس البشري، ويدركه البعض الآخر علىٰ أنه الصورة الخارجية الواقعية لما تعمله القوة العاقلة التي تتصرف في الإنسان وتهيمن علىٰ أفكاره، وآخرون ينظرون إليه من ناحية الدين، فيعتبرونه مسرحًا تتجلىٰ فيه إرادة الله وتظهر فيه عنايته، وفلسفة التاريخ بهذا المعنىٰ، مفتقرة من غير شكٍّ إلىٰ نظريات الفلسفة العامة، أي: مفتقرة إلىٰ نظرية ما في طبيعة الوجود، وهي ذيل لعلم التاريخ، لا بمعنىٰ أنها تبحث في الحقائق

= الغاية، فدراسة التاريخ دراسة برغماتية معناه الاستدلال بحوادث الماضي علىٰ أفكار الإنسان وميوله ونزعاته التي ظهرت عنها (في صورة عملية واقعية) حوادث التاريخ؛ إذ التاريخ هو المظهر الخارجي المترجم عن الحياة العقلية الإنسانية وتطورها علىٰ ممر العصور، وأما الدراسة التفسيرية فهي تأويل الحوادث التاريخية علىٰ ضوء بعض النظريات العامة أو الحوادث المماثلة، وليست هذه النواحي الثلاثة بمنعزلة ولا مستقلة الواحدة عن الأخرىٰ إلا في الذهن فقط؛ أما في الواقع فكثيرًا ما تجتمع كلها في دراسة مسألة تاريخية واحدة. (المُعرِّب).

التاريخية التي أهمل ذلك العلم النظرَ فيها، أو بمعنىٰ أنها تُصْدِرُ علىٰ حوادث التاريخ حكمًا لم يصدره التاريخ نفسه، بل بمعنىٰ أنها تعرض حقائق التاريخ من وجهة نظر جديدة تختلف تمامًا عن طريقة عرض هذه الحقائق في علم التاريخ. هذان رأيان فيما يجب أن تكون عليه فلسفة التاريخ كبحث علمي قائم بنفسه، وقد ذكرناهما جنبًا إلىٰ جنبٍ لأنهما كثيرًا ما يظهران معًا في تاريخ علم التاريخ.

(٣) وهنالك رأي آخر يجعل مهمة فلسفة التاريخ وضعَ أساس فلسفي لعلم التاريخ، ويرىٰ تحقيق هذه الغاية بتطبيق مبادئ الإبستمولوجيا (نظريات المعرفة) والمنطق[١] علىٰ هذا العلم الذي يعتبر ميدانًا واسعًا خصبًا لذلك النوع من الدراسة؛ فإنه لابد لعلم التاريخ من أن يقتحم عقبة خاصة؛ لكي يصل إلىٰ الحقائق التي يريد بحثها، وهذه الحقائق هي حوادث الماضي التي تكشف لنا عن إرادة الإنسان وأفعاله، وعن الحظوظ التي صادفها الإنسان في مختلف أحواله، ولكن المؤرخ لا يستطيع النظر أو البحث في هذه الحقائق بطرق مباشرة، بل لابد له من أن يستخلصها أولًا من مصادرها التي كثيرًا ما تكون بالية أو ناقصة كالوثائق المخطوطة مثلًا، لذلك؛ كان الباحث في التاريخ في حاجة شديدة إلىٰ المران والدربة علىٰ كيفية استقاء معلوماته وتقدير ما يحيط بها من الظروف، قبل أن يعالج بالفعل موضوع بحثه، وفي المنهج التاريخي مجال فسيح لاختبار سرعة الخاطر وعمق النظر المنطقي، ثم يجب ألا يغيب عنا أن النظر في النتائج التي يُؤدي إليها المنهج التاريخي، وتقدير قيمتها العلمية وصحتها وخطئها وقربها أو بعدها من الحقيقة - كل أولئك له قيمته وخطره من ناحية بحث المعرفة ذاتها.

ثم ليُعلَم أن البحث العلمي في التاريخ لا يؤدي إلا إلىٰ نتائج ظنية احتمالية، بل ربما كان علم التاريخ أكثر العلوم جميعها تأدية لهذا النوع من النتائج، وليست فلسفة التاريخ بأسعد حظًّا في هذا الأمر من علم التاريخ؛ فإن ما يُقال في نتائجه يُقال

---

(١) ويكون ذلك بمناقشة منهج البحث في التاريخ لمعرفة ما إذا كان منهجًا استقرائيًّا أو قياسيًّا، أو استقرائيًّا وقياسيًّا معًا؛ وكذلك بمناقشة طريقة تحليل المصادر التاريخية وتحقيقها، والنظر في بعض المصطلحات الفلسفية العامة التي تستخدم في التاريخ كالعلية والقانون والاطراد والتطور والنظرية والفرض وما إلىٰ ذلك، بقصد تحديد معانيها ومعرفة ما إذا كان في الإمكان استعمالها في هذا العلم. (المُعرِّب).

بالطريقة عينها في نتائجها، ولذلك؛ يجب أن نسائل أنفسنا دائمًا: «إلىٰ أي حدٍّ يحق لنا أن نكمل الوثائق التاريخية الناقصة أو التالفة، وإلىٰ أي حدٍّ يُمكن أن نضع فكرة القانون في التاريخ موضع النظر والتحليل»؟

وأخيرًا؛ يجب أن نُعنىٰ عناية خاصة بفكرة التقدم (Progress)، وهي الفكرة التي كثيرًا ما تتخذ قاعدة أو أساسًا في البحث التاريخي، ويتصل بفكرة التقدم فكرة النمو (Development)، ويُشاهد النمو في ظهور ما هو أعلىٰ عما هو أدنىٰ، وفي ظهور الكامل عما هو أقل كمالًا منه، والمركب عما هو أبسط تركيبًا وهكذا، وكل هذه مسائل لا يُمكن أن يقال إن فلسفة من فلسفات التاريخ قد اضطلعت بالنظر فيها نظرًا مستقلًا حتىٰ الآن، نعم قد تعرَّض للكلام فيها بعض كتاب المنطق في أجزاء متفرقة من مؤلفاتهم (وبخاصة سيجفارت وفُنت)، كما تعرض لها غيرهم في البحوث الفلسفية البحتة، وفي الكتب التي ألفت في المنهج التاريخي بوجه عام (راجع علىٰ الأخص كتاب بِرنْهايم E. Bernheim, Lehrboch der historishen Methode 1849).

(٤) وهنالك نظرية ثالثة في فلسفة التاريخ نجدها تحت اسم جديد في «الفلسفة الوضعية» التي وضعها أوغسط كونت[١]، ومعلوم أن كَنت من حيث هو فيلسوف وضعي (Positivist) يرفض كل ما يتعلق بالفلسفة البحتة (الميتافيزيقا)، فلا يُنتظر إذن أن يبحث ذلك الفيلسوف في فلسفته في التاريخ في المغزىٰ البعيد أو المعنىٰ الأسمىٰ في الحوادث التاريخية، أو أن يتصدىٰ للنظر في أثر العوامل الخلقية في تسيير مجرىٰ الحوادث في العالم الإنساني، أو في أثر العناية الإلهية أو ما شاكل ذلك، ولكنه يرىٰ أن مهمة فلسفة التاريخ هي أن تدرس بالفعل طائفة من الظواهر الطبيعية التي لا يستطيع علم التاريخ ذاته إلا أن يدرسها دراسة إجمالية، ويعتقد كونت أن التاريخ لا يكون إلا لجماعة إنسانية لا لأفراد الناس ولا لعالم الجماد، ولهذا؛ كانت فلسفته في التاريخ نظرية في الأشكال والأوضاع التي عليها الجماعة الإنسانية، والظروف التي أحاطت بها في سابق تطورها، والتي تحيط بها الآن في صورها الحاضرة، فهي من نوع علم الاجتماع أو هي علم طبيعة الاجتماع الذي يقسمه إلىٰ

(١) قارن الفصل الرابع: (الفقرة الخامسة).

قسمين: إستاتيكا وديناميكا الجماعة، والطريقة المستخدمة في هذا العلم هي طريقة المقارنة أو القياس: بمعنىٰ أنه يُقارن الجماعة بالكائن الحي، ويُطبق عليها كل النتائج التي وصل إليها العلماء من دراستهم للكائن الحي، علىٰ هذا الأساس يجب أن تُبنىٰ نظرياتنا في الأدوار التي مرت بها الجماعة الإنسانية، وفي صور هذه الجماعة والعناصر التي تتألف منها.

ثم إنَّ كونت ينظر إلىٰ الحياة الاجتماعية من ناحيتين كما قلنا: الناحية الإستاتيكية التي يظهر فيها بوضوح الصلاتُ الوثيقة التي ترتبط بها العناصر المتفرقة التي يتألف منها هيكل الجماعة والناحية الديناميكية التي يبرز فيها كونت ما للعقل الإنساني من أثر -يفوق كل عامل آخر- في إحداث كل تغير اجتماعي، بحيث يصح أن تعتبر الأطوار والعصور التي يمر بها العقل الإنساني في الفرد في تاريخ تطوره، نفس الأطوار والعصور التي يمر بها تاريخ الجنس البشري أثناء تطوره، ويميز كونت بين ثلاثة من هذه الأطوار: طور التفكير الديني (الذي يطلق عليه اسم الدور الثيولوجي)، وطور التفكير الفلسفي (وهو الطور الميتافيزيقي)، وطور التفكير العلمي (وهو الطور الوضعي)، وهذا الأخير في آخر الأطوار ونهايتها.

خَلَفَ من بعد أوغسط كونت في ميدان البحث الاجتماعي، وكان أبرز أتباعه جميعهم، هربرت اسبنسر المتوفىٰ سنة (١٩٠٣م)، ولكن اسبنسر يدرس الاجتماع علىٰ ضوء نظرية التطور التي يجعل منها قانونًا عامًّا يطبقه علىٰ كل ناحية من نواحي العالم، وكل تطور في نظره يسير من انسجام غير مُحكم إلىٰ انسجام مُحكم.

ويستخدم اسبنسر طريقة المقارنة أو القياس التي أسلفنا ذكرها، فيُقارن مقارنة تفصيلية بين صور الحياة الاجتماعية والكائنات العضوية لاسيما أنواع الحيوان، فلنمو الخلية نظير في الحياة الاجتماعية يظهر في حياة البدو الرحَّل التي تتحول إلىٰ حياة القبيلة، ثم إلىٰ حياة الشعوب، وللأنسجة المختلفة في الكائن الحي نظير في الحياة الاجتماعية هو الطبقات الاجتماعية، فالجيش في الجماعة نظير الطبقة الخارجية (Ectoderm) من الطبقات الثلاث التي يتركب منها الجنين، وطبقة العمال نظير الطبقة الداخلية في الجنين (Endoderm)، وطبقة الصناع والتجار نظير الطبقة الوسطىٰ (Mesoderm)، وكما أن الطبقة الخارجية من الجنين ينمو منها الجهاز

العصبي -وهو الجهاز المسيطر علىٰ حياة الحيوان- كذلك يخرج من الجيش القواد والأمراء والرؤساء.

(٥) ولكن علم الاجتماع الذي ظهر وتشكل بالصورة التي هو عليه منذ عهد أوغسط كونت ليس فلسفة حقيقية للتاريخ، نعم إنه إضافة جديدة إلىٰ التاريخ، ولكنها إضافة تشبه محاولة هِرْدَر في تفسير مجرىٰ الحوادث التاريخية من ناحية الظروف الطبيعية والاستعدادات الإنسانية، وقد يحق لمعترض من ناحية أخرىٰ أن يقول: إن علم الاجتماع ليس له أن يدعي أنه هو وحده فلسفة التاريخ أو الفلسفة الحقة للتاريخ، ثم إن قصر البحث التاريخي علىٰ الناحية الاجتماعية لا يقل في نقصه عن قصره علىٰ الناحية السياسية أو قصره علىٰ دراسة تاريخ عظماء الرجال دون غيرهم، ففلسفة التاريخ التي تنشدها يجب أن تكون دراسة يمكن وضعها في نفس المستوىٰ الذي وضعنا فيه فلسفتي الطبيعة والقانون[1]، وبهذا المعنىٰ ليس علىٰ فلسفة التاريخ أن تدرس الأحداث التاريخية نفسها، ولا العوامل العقلية والطبيعية والاجتماعية التي تؤثر في مجرىٰ هذه الأحداث، بل عليها أن تدرس المعاني الأساسية والمبادئ التي يفترضها علم التاريخ افتراضًا ولا يتعرض لمناقشتها، كما أن عليها أن تدرس المناهج التي يتبعها علماء التاريخ في بحوثهم[2]، غير أن هنالك مشكلة أخرىٰ يجب حلها، ذلك؛ أننا قد رأينا أن المجهودات التي بذلها الفلاسفة في تفسير مجرىٰ التاريخ تفسيرًا فلسفيًّا بحتًا، قد أخفقت تمام الإخفاق؛ لأن هؤلاء الفلاسفة لم يزيدوا علىٰ أن عرضوا عرضًا مستقلًا نفس الحقائق التي وصفها التاريخ وصفًا تامًّا، وإن كنا في الوقت نفسه لا نجحد أن النتائج التي يصل إليها علم التاريخ جزء هام، بل جزء لا غنىٰ عنه، في بناء أية نظرية فلسفية في طبيعة العالم، فإذا كنا ننظر إلىٰ الأشياء من ناحية صلتها بالطبيعة، أو من ناحية صلتها بالتطور العقلي الإنساني، وجب أن نتلمس في بحوث العلوم الطبيعة والنفسية نظرية في طبيعة العالم الموجود والصورة التي شكله بها الزمان، ولكننا إذا أردنا أن تكون نظريتنا هذه كاملة شاملة، وجب أن نتلمس بعض نواحيها أيضًا في النتائج القيمة التي اهتدىٰ إليها علم التاريخ؛ فإنه لا قيمة مطلقًا

---

(١) راجع الفصلين السابع والتاسع.

(٢) راجع الفقرة الثالثة من هذا الفصل.

للكلام عن أهمية قانون التطور بأسمىٰ وأوسع معانيه إذا لم يدعمه تاريخ الأجيال الماضية، نعم يجب أن تُلقىٰ النظرية الفلسفية التي يتوصل إليها بهذه الطريقة بعض الضوء علىٰ الحقائق التاريخية التي اتخذت أساسًا لها، ولكنها يجب في الوقت نفسه أن تلقي بعض الضوء أيضًا علىٰ بحوث العلوم الطبيعية وعلم النفس، وبهذه الطريقة تستطيع -إذا أردنا- أن نتكلم عن المعنىٰ الأسْمَىٰ للتاريخ، من غير أن نغير شيئًا مطلقًا في الحقائق التي يقررها البحث التاريخي، وختامًا نقول إن فلسفة التاريخ في حاجة شديدة إلىٰ الاستعانة بعلم النفس أولًا ثم بعلوم الفلسفة البحتة (الميتافيزيقا)، ونظريات المعرفة والمنطق.

الفصل الثالث عشر

ذيول وتعليقات

(١) لعلَّنا أثَرْنا في نفس القارئ شيئًا من العجب؛ حيث لم نذكر في الفصل السابق شيئًا عن علمين آخرين من العلوم الفلسفية كان من الطبيعي أن نعدهما من بين العلوم الخاصة، أعني بذلك: فلسفة الرياضة، وفلسفة اللغة، أو فقه اللغة، ولكننا أغفلنا ذكرهما لسببين، **الأول**: أنَّهما لا يُذْكران عادة بين المناهج الدراسية الجامعية، في حين أن المناهج الدراسية في كل معاهد التعليم تقريبًا تحتوي الفلسفات الأخرىٰ التي عددناها، والسبب **الثاني**: أنه لم تكتب مؤلفات علمية منظمة في النواحي الفلسفية للرياضة أو اللغة، مع أن المجال قد أفْسِح لمناقشة مشاكل هذين العلمين في كثير من كتب المنطق وعلم النفس ونظريات المعرفة، ومن هذا يظهر أن عدم ذكرنا لفلسفتيهما إنما هو من قبيل الصدفة البحتة، ولكنها صدفة غريبة حقًّا؛ لأنَّ ما كتب في هذين العلمين من أقدم ما كتبه المفكرون، وممَّا يعتمد عليه في تاريخ الفلسفة ذاتها، فقد بدأ فيثاغورس فلسفته للرياضة بدءًا حسنًا، ووضع أفلاطون في قراطيلوس أسس فلسفته لِلُّغة، كما أننا يجب ألا ننسىٰ أن علمي الرياضة وفقه اللغة كانا في مقدمة العلوم التي انفصلت عن الفلسفة العامة، فكنا نتوقع من أجل هذا أن يصبح كل منهما مادة لبحث فلسفي خاص به، ولكن الواقع لم يحقق ذلك الذي كنا ننتظره، **وسنبين لك أسباب ذلك فيما يلي**:

(٢) السبب الأول: أنَّ إمكان تطبيق الرياضة في كل شيء يجعلها أعم العلوم الجزئية علىٰ الإطلاق؛ فإن في إمكاننا أن نعبر بالأساليب الرياضية عن جميع صفات الأشياء التي ندرسها كالعلاقات الزمانية والمكانية وصِفَتيْ الشدة (Intensity) والمدة ونحوهما، والصفات الوجيدة التي لا يُمكن التعبير عنها بأساليب الرياضة هي

الكيفيات المحسوسة (Qualities)، أمَّا ما عداها فيُمكن إدخاله تحت الفكرة الرياضية الأساسية التي هي فكرة الكم، ولكن لما كانت كيفيات الأشياء لا تدرك منفردة أبدًا، بمعنىٰ أننا لا ندرك أبدًا بالحس كيفية مجردة عن صفات الكم الأخرىٰ، كان في الإمكان التعبير عن الصفات جميعها بأساليب الرياضة بطريقة ما، غير أن إمكان تطبيق المنهج الرياضي علىٰ أي علم من العلوم الجزئية يتوقف فوق ذلك علىٰ مقدرتنا علىٰ تعريف تلك الفكرة الرياضية العامة -التي هي فكرة الكم- تعريفًا خاصًا، أي: علىٰ مقدرتنا علىٰ ترجمة فكرة الكم العامة إلىٰ فكرة أخص هي فكرة العدد أو الكم المنفصل، فإذا قارنَّا ذلك العموم الذي لعلم الرياضة بالحدود الضيقة التي وضعت فيها العلوم الأخرىٰ؛ سهُل علينا أن ندرك لماذا احتل بسرعة تلك المنزلة الخاصة بينها، ولماذا اعتبر مكافئًا في المرتبة للفلسفة ولم يكن موضوعًا لبحث فلسفي خاصٍّ.

السبب الثاني: زد علىٰ ما تقدم أن ما في علم الرياضة من قوة المنطق ومتانة البناء قد جعله منذ ابتداء العصر الفلسفي الحديث المثالَ الأعلىٰ للبحث العلمي؛ بل قد بذل بعض الفلاسفة جهودًا صادقة في تطبيق المنهج الرياضي علىٰ العلوم الفلسفية الأخرىٰ؛ لكي يصلوا في تلك العلوم إلىٰ نتائج ضرورية يقينية كنتائج الرياضة، وهذه عقبة أخرىٰ في سبيل ظهور فلسفة خاصة خالصة للعلوم الرياضية.

السبب الثالث والأخير: هو أنه ليس في الرياضة إلا القليل ممَّا يصلح أن يكون مادة للبحث الفلسفي؛ فإن المعاني الرياضية الأساسية تستنتج بالدليل من عدد محدود من المفاهيم، والتعريفات الأساسية -في علم الهندسة علىٰ أقل تقدير- ترجع في نهاية تحليلها إلىٰ بديهيات عقلية، ولما وجَّه الرياضيون عنايتهم إلىٰ الناحية الصورية من علمهم، أهملوا الناحية المادية وتنوعها، فلم تجد الفلسفة في الرياضة إلا قليلًا ممَّا تستطيع النظر فيه، ولكن تشعب العلوم الرياضية ونموها المطرد قد أديا إلىٰ كثرة الاصطلاحات الرياضية وتعقدها؛ لذلك نرىٰ أنه لن يمضي وقت طويل حتىٰ تظهر فلسفة منظمة للرياضة يضعها فيلسوف خبير بعلومها[1]، ولكننا -حتىٰ والأمر علىٰ ما

---

(١) وقد تحققت نبوءة كولپه بظهور فلسفات للرياضة لا فلسفة واحدة وضعها بعض الفلاسفة الرياضيين أمثال برتراند رسل وهويتهد في إنجلترا. (المُعرِّب).

هو عليه- لا نعدم أن نجد من المعاني والمشكلات الرياضية ما يصلح أن يكون موضع عناية الباحثين من الفلاسفة من ناحية اتصاله بنظرية المعرفة أو بالمنطق وعلم النفس، وذلك مثل: مفهوم الدوام والكثرة، ومفهوم الدالة (Function) واللانهاية والكم المتناهي في الصغر (infinitismal magnitude)، ومثل التقابل الذي بين علم الهندسة وعلم الحساب أو التحليل ونحو ذلك، أما الصعوبة العملية التي تعترض سبيل الباحث في فلسفة الرياضة، أعني: الإلمام التام بالأنظمة الرياضية المعقدة الرموز، فلا نستطيع هنا إلا الاكتفاء بمجرد الإشارة إليها.

(٣) أما فلسفة اللغة فالأمر مختلف فيها بعض الشيء، وقد يبدو لنا أن أول علم يجب النظر فيه؛ لنستمد منه الناحية الفلسفية لعلم اللغة، هو المنطق؛ لأن المنطق كما أسلفنا[١] هو العلم الذي يبحث في الدلالة الوضعية (أي: الدلالة اللغوية) بوجه خاص، ثم قد يكون من الأسباب التي تحملنا علىٰ اختيار المنطق دون غيره للقيام بهذه المهمة، تلك الصلة الوثيقة التي ربطت علمي اللغة والمنطق زمنًا طويلًا، والتي كان للعلامة بكّر فضل كبير في إظهارها، ولكن المنطق لسوء الحظ لا يغني في هذه الناحية فتيلا؛ فقد تمايز العلمان -المنطق واللغة- بمضي الزمن، ووضع حد فاصل بينهما، وأصبح البحث في فلسفة اللغة من مهمة علم آخر هو علم النفس الذي صادف في دراسته هذه نجاحًا تامًّا، بل ليحق للناظر في المقالات الحديثة التي كتبت في فلسفة اللغة أن يعدها مقالات في علم النفس بمعناه الدقيق؛ فإنك ترىٰ إلىٰ جانب علم نفسية الفرد (سيكولوجية الفرد) الذي عنىٰ عناية خاصة بتطور الكلام عند الأطفال، بحوثًا لغوية مهمة في علم نفسية الشعوب[٢] الذي يعتبر من أهم مسائله إرجاع المراحل المختلفة في تطور اللغة إلىٰ عوامل سيكولوجية عامة تعمل في تاريخ الأمم، ويجب ألا ننسىٰ أن من بين المشاكل التي يعرض ذلك الفرع من علم النفس لحلها، تلك المشكلة المعقدة التي كثر حلوها الجدل والمناقشة، أعني مشكلة نشأة اللغات.

هذا؛ وقد لاحظنا[٣] أن علم النفس التجريبي قد أصبح في عداد العلوم الخاصة،

---

(١) راجع الفصل السادس: (الفقرة الخامسة).

(٢) راجع الفصل الثامن: (الفقرة التاسعة).

(٣) راجع الفصل الثامن: (الفقرة العاشرة).

وأنه ينتظر أن يبرز للعيان في هذه الصورة في القريب العاجل[1]، ولهذا السبب نفسه لا نسلم بأن دراسة المسائل اللغوية في ضوء النظريات السيكولوجية ستُؤدي في يوم من الأيام إلىٰ تكوين فلسفة مستقلة للعلوم اللغوية، ولكن الحقيقة أننا لو جردنا علم اللغة من علاقته بعلم النفس، لما بقي فيه من المادة ما يصلح للدراسة الفلسفية، ولهذا؛ كانت الدراسة الوحيدة التي يمكن أن تفي بجميع ما نتطلبه في فلسفة اللغة بهذا المعنىٰ، نوعًا من الدراسة السيكولوجية الفلسفية، ولكننا نرىٰ من جهة أخرىٰ أن الناحية الصورية في اللغة تُثير من المشاكل ما لا يقل عما تثيره ناحيتها المادية ممَّا يُمكن أن يكون موضع نظر الفلاسفة؛ فإن الأساليب المختلفة التي أحدثتها اللغات في غضون تطورها، يصح أن تكون موضع نظر فرع مستقل خاص بها في علم المنطق. نعم؛ قد يرد اعتراض علىٰ هذا من علم اللغة ذاته؛ فإن بعض العلماء المبرزين في اللغة يرون أن دراسة اللغة أداةٌ لدراسة التاريخ، وليس هناك من شك في أن علم اللغة الذي يدرس النصوص دراسة تحليلية نقدية، ويفسرها ويعرف قيمة مصادرها، هذا العلم ليس سوىٰ مجموعة من القواعد التي ينبغي علىٰ كل باحث في التاريخ أن يُلم بها، إذا كان علمه بالحوادث التاريخية الماضية مستمدًا من أصول مكتوبة، كما أنه ليس من شكٍّ في أن اللغة ذاتها واحدة من المسائل الكثيرة التي هي محل نظر التاريخ، من أجل هذا نرىٰ أنه يجب ترك هذا الجزء من فلسفة اللغة للفلسفة التاريخية العامة؛ لتبحث فيه[2]. ذلك هو السر في أنه لا يُوجد إلىٰ اليوم فلسفة مستقلة للغة، بل يغلب علىٰ الظن أن الحال ستظل علىٰ ما هي عليه للأسباب التي شرحناها.

أما إغفالنا لتاريخ الفلسفة من بين العلوم الفلسفية التي عددناها، فلسنا بحاجة إلىٰ أن نعلله؛ لأننا نَعُده بالضرورة جزءًا من علم التاريخ العام الذي يحتوي تواريخ كل العلوم، غير أننا يجب أن نقرر هنا -وليس تقريرنا لغوًا من القول- أنه لا يصلح لوضع تاريخ الفلسفة إلَّا فيلسوف حذق مناهج البحث التاريخي.

(٤) بقي أن نضيف إلىٰ هذه الملاحظات كلمة نقد قصيرة، هي: أننا نرىٰ أن الموجز الذي أجملنا فيه العلوم الفلسفية في هذا الفصل كافٍ في إقناع القارئ النزيه

---

(١) وقد حدث بالفعل في عشرات السنوات الأخيرة.

(٢) راجع الفصل الثاني عشر: (الفقرة الثالثة).

بعدالة الاعتراضات التي أوردناها علىٰ التعريفات والتصنيفات الشائعة للفلسفة[1]، فهو لا يغيب عنه أن العلوم التي أدخلناها تحت ذلك الاسم العام -الفلسفة- مختلفة متباينة أشد التباين في مراتبها، فمن ناحية جعلنا علم ما بعد الطبيعة دراسة نظرية يذيل بها كل علم من العلوم الجزئية؛ ومن ناحية أخرىٰ جعلنا علمي المعرفة والمنطق دراستين تشرحان وتنقدان جميع أنواع العلم الإنساني المنظَّم من جهة مادته وصورته العامة، وقد أدخلنا فلسفة الطبيعة وعلم النفس الفلسفي في عداد العلوم الفلسفية، فحصرنا بذلك بحث هذين العلمين في دوائر أضيق وأكثر تحديدًا، بينما تركنا لكل من الأخلاق وعلم الجمال وعلم النفس التجريبي وعلم الاجتماع طائفة من المسائل الخاصة يبحث فيها إلىٰ أن يستكمل بالتدريج نموه ويصبح علمًا مستقلًا، ولكن كل هذه العلوم بالرغم من التفاوت الذي بينها تتفق في صفة واحدة، وهي أنها كلها فلسفة!

بعد كل ما سبق نرىٰ من الضروري تعريف الفلسفة تعريفًا جديدًا، وتحديد ميادين البحث فيها علىٰ أساس يكون أدعىٰ إلىٰ الإقناع وأدنىٰ إلىٰ القبول، ويكون ذلك في ضوء المعلومات التي نزداد بصحتها يقينًا، وأدنىٰ إلىٰ القبول، ويكون ذلك في ضوء المعلومات التي نزداد بصحتها يقينًا، وتزداد هي في الوصول إلينا جدّة، وما علينا إلا أن نحيل القارئ إلىٰ الباب الرابع من هذا الكتاب لينظر فيه جوابنا عن هذه المسألة.

(١) راجع الفصل الثاني: (الفقرة الثالثة).

الفصل الرابع عشر

تصنيف المدارس الفلسفية

(١) أسفرت النتيجة التي وصلنا إليها من تحليلنا النقدي لمعنىٰ الفلسفة في الفصلين السابقين، عن أننا أنكرنا الفكرة الشائعة عن الفلسفة من أنها علم من العلوم له وحده خاصة، وأننا ميزنا بالفعل بين عدد كبير من المسائل الفلسفية المختلفة، ويلزم من هذا أنه لا يُمكن أن يكون لأي فيلسوف نزعة فلسفية واحدة، أو نزعة عامة شاملة لجميع نواحي تفكيره الفلسفي، بمعنىٰ أن وجهة نظره فيما بعد الطبيعة مثلًا تفرض عليه فرضًا أن يكون له منهج خاص أو نظريات خاصة في فروع الفلسفة الأخرىٰ.

فالأَوْلىٰ بنا إذن أن نبحث عن النزعات المختلفة التي تتميز بها العلوم الفلسفية منعزلًا كل منها عن الآخر، كما يجب أن نفهم اللفظ الواحد -إذا اتفق أنه استعمل للدلالة علىٰ وجهات نظر كثيرة في فروع الفلسفة المختلفة- علىٰ أنه يُشير إلىٰ وجه شبه عام بين هذه الفروع، لا إلىٰ صلة حقيقية وثيقة بينها، فنحن نسمع مثلًا اسم «المذهب الصوري» (Formalism) في علم المنطق كما نسمعه في علم الجمال، ولكن كلمة صوري لها في المنطق معنىٰ يختلف تمامًا عن معناها في علم الجمال، ومن الخطأ المحض أن نستنتج من مجرد إطلاق اللفظ الواحد في العلمين وجود أي صلة ضرورية بينهما، نعم؛ يُوصف الفيلسوف عادة بصفة واحدة، يُقال إنه ممن يقولون بالفردية أو بالاتحاد، ولكن ليس لهذا معنىٰ إلا أن النظرية التي لها مكانة هامة في تفكيره الفلسفي، هي النظرية الفردية أو نظرية الاتحاد، وقد يكون ذلك راجعًا أيضًا إلىٰ أن المتكلم يرىٰ أن ما بعد الطبيعة هو العلم الفلسفي الأول[1]، وأنَّه يجب لذلك أن نعتبر وجهة نظر الفيلسوف فيه عنوانًا علىٰ وجهات نظره في فروع الفلسفة عامة، ولكن أولىٰ

(١) الأول في الأهمية كما عده أرسطو.

الطرق وأصحها في وصف فلسفة أي فيلسوف هي أن يُقال إنه في الفرع الفلسفي الفلاني من أصحاب المذهب الفلاني، بهذا نتغلب علىٰ بعض الصعوبات، ونتحاشىٰ الوقوع في بعض الأخطاء التي كثيرًا ما نتعرض للوقوع فيها من أجل سوء استعمالي الألفاظ لا غير، كأن نضع مثلًا اسم المذهب المادي علىٰ نظرية في طبيعة الوجود (نظرية ميتافيزيقية)، وعلىٰ نظرية أخلاقية في آن واحد، وقد فعل ذلك بعض الفلاسفة الذين حاولوا أن يُعارضوا «النظرية المادية» في طبيعة الوجود، فلجأوا إلىٰ تصوير المنزلة الوضعية الحقيرة التي يوضع فيها الإنسان لو أُخِذَ بالنظرية المادية في الأخلاق.

(٢) ونحن نستطيع أن نميز بين المذاهب الفلسفية أو النزعات الفكرية لا في المسائل التي يبحث فيها كل علم من العلوم الفلسفية فحسب، بل وفي وجهات النظر المختلفة فيما يفهمه الفلاسفة من كل علم من هذه العلوم في جملته؛ فإن للفلاسفة تعريفات متباينة أشد التباين في ماهية علم كعلم المنطق أو علم النفس، أو نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، وقد أشرنا إلىٰ هذه الخلافات وبحثنا أهميتها في الفلسفة الحديثة في الباب الثاني من هذا الكتاب (في الفصول: الخامس، والسادس، والثامن)، ولذلك؛ سنقصر همنا في هذا الباب علىٰ دراسة الفوارق بين النظريات التي قال بها الفلاسفة في مسائل العلوم الفلسفية، أعني: الفوارق التي يُمكننا أن نتصور وجودها حتىٰ في حالة إجماع الفلاسفة علىٰ تعريف كل علم من العلوم الفلسفية في جملته.

واختلاف الآراء في تقدير مسألة معينة أو شرحها، دليل قاطع علىٰ أن العلم الإنساني لا يُمكن أن يرقىٰ في هذه المسألة إلىٰ مرتبة اليقين، وربما كان علم ما بعد الطبيعة أوسع العلوم كلها مجالًا لمثل هذا الاختلاف، وذلك لأنه أكثرها تجاوزًا للحدود التجريبية التي تلزمها العلوم الجزئية، وأنه في الوقت نفسه أقلها اعتمادًا علىٰ التقدم العلمي الذي يأخذ منه كل من العلوم الأخرىٰ بنصيب، من أجل ذلك نجد في ما بعد الطبيعة اختلافًا بيِّنًا في النظريات وإلحاحًا عنيفًا من أصحابها في تأييدها، ولكننا من ناحية أخرىٰ نجد أعظم أنواع التقابل بين النظريات التي وضعها الفلاسفة في مسائل المعرفة؛ فإن البحث في المعرفة ليس قاصرًا عن النظر في المبادئ الأولىٰ المسلم بها في جميع العلوم -من ناحية مسائلها- ولا صوغ هذه المبادئ في الصورة

التي يرتضيها[1] ذلك البحث، بل إن للنتائج التي يصل إليها أثرًا في تحديد المنهج الذي يُتَّبَعُ في علم ما بعد الطبيعة نفسه، وفي تقرير ما إذا كان هذا العلم ممكنًا أو غير ممكن، وليس في أكمل أنواع المنطق العلمي أساس نستند إليه في التمييز بين وجهات النظر الفلسفية التي تختلف اختلافًا جوهريًّا.

هذا؛ وسنشرح النظريات المختلفة في كل من فلسفة الطبيعة وعلم النفس عند الكلام عن المدارس الفلسفة المتصلة بها، أما الأخلاق -وهو العلم الفلسفي الثالث الذي اختلف أصحابه أيضًا إلىٰ فرق متعددة- فسنذكر نظرياته مع نظريات العلمين السابقين (ما بعد الطبيعة والمعرفة).

وعلىٰ ذلك نقسم المذاهب الرئيسية في الفلسفة علىٰ النحو الآتي:

١- المذهب الفلسفية (مذاهب ما بعد الطبيعة).

٢- مذاهب المعرفة.

٣- المذاهب الأخلاقية.

(٣) ولكننا لن نعد وجهات النظر المختلف في كون علم ما بعد الطبيعة علمًا ممكنًا أو غير ممكن، من بين النظريات التي سنذكرها في تصنيفنا لمذاهب هذا العلم، كما أننا سنغفل ذكر الآراء التي قيلت في المنهج الذي يجب أن يتبع فيه؛ لأن هذا المنهج يتوقف إما علىٰ تعريف تضعه لما بعد الطبيعة نظرية المعرفة، أو علىٰ نظرية عامة في ماهية ما بعد الطبيعة وهذه كلها مسائل لن نتعرض للخوض فيها هنا، فلم يبقَ إذن إلا المسائل التي يبحث فيها علم ما بعد الطبيعة، وهذه هي الأساس الذي سنعتمد عليه في تصنيفنا لمذاهبه، وتنقسم هذه المسائل إلىٰ خمسة أقسام: قسمين عامَّين يتصلان بجميع المبادئ التي يُمكن أن تدخل في تكوين نظرية في طبيعة العالم - والثلاثة الأخرىٰ خاصة تتصل بنقط معينة ضمن النظرية العامة.

ويُمكننا أن نصنِّف أول طائفة من مذاهب ما بعد الطبيعة علىٰ أساس عدد المبادئ التي افترض وجودها في النظريات التي وضعت في طبيعة العالم، وقد جرت العادة بأن تُمَيَّز وجهات النظر المختلفة في هذه المسألة بأسماء عددية مثل مذهب الوحدة

---

(١) قارن الفصل الخامس.

ومذهب الاثنين (أو المذهب الاثنيني أو الثنوي)، ومذهب الكثرة، ولكن لما كان الفرق بين المذهبين الأولين -علىٰ الأقل في العصر الحديث- فرقًا في الكيف لا في الكمّ، كان الأفضل أن تقسم المذاهب الفلسفية من ناحية الكم البحت إلىٰ مذاهب الوحدة، ومذاهب الكثرة، فمذاهب الوحدة تفسر جميع الظواهر الكونية وترجعها إلىٰ مبدأ أو أصل واحد، في حين ترىٰ مذاهب الكثرة أن تفسير جميع الظواهر الكونية المختلفة من غير افتراض وجود عدد من المبادئ -أو بعبارة أخرىٰ من غير افتراض وجود كثرة في الأصول الأولىٰ- ضرب من المستحيل.

والطريقة الثانية لتصنيف المذاهب الفلسفية، أساسها كيفية (صفة) المبادئ المفترضة، وهنا نفرق بين نوعين من المبادئ: مبادئ الوجود، ومبادئ الأعراض، فمبادئ الوجود هي المادة وحدها، أو العقل وحده، أو المادة والعقل معًا، أو مزيج من المادة والعقل، علىٰ حسب المذهب الفلسفي وكونه ماديًا بحتًا، أو روحيًا بحتًا، أو روحيًا ماديًا (ثنويًا)، أما مبادئ الأعراض فالعلِّية (Causality)، أي: التفسير الميكانيكي للعلاقات بين علل الأشياء ومعلولاتها، والغائية (Finality)، وهي النظر إلىٰ جميع الظواهر الكونية علىٰ أنها متصلة اتصالًا غائيًا، ويظهر هذان المبدآن -مبدآ العلية والغائية- في المذهبين المعروفين بالمذهب الميكانيكي والمذهب الغائي علىٰ التوالي.

(٤) أما المذاهب الفلسفية (مذاهب ما بعد الطبيعة) الخاصة، فيُمكن تصنيفها علىٰ أساس وجهات نظر الفلاسفة في ثلاث مسائل لعبت دورًا مهمًا في الفلسفة -لاسيما في ألمانيا- في القرن الثامن عشر، وهي مسألة الوجود الأعلىٰ (واجب الوجود)، ومسألة حرية الإرادة (الاختيار)، ومعنىٰ العقل.

فأول نوع من هذه المذاهب (وهو النوع الثالث في التقسيم العام): هو أقوال الفلاسفة في الألوهية، وقد صنفنا مذاهبه -علىٰ أساس مفهوم الألوهية- إلىٰ مذهب وحدة الوجود ومذهب المؤلهين بقسميه، أي: من يعترف منهم برسالة الرسل، وبالوحي ومن لا يعترف، ثم مذهب الملاحدة.

والنوع الثاني من هذه المذاهب، (وهو الرابع في التقسيم العام): هو مذاهب الجبر والاختيار، والأولىٰ تنكر حرية الإرادة، والثانية تقررها وتدافع عنها.

والنوع الثالث: وهو النوع الخامس في التقسيم العام، يُمكن تصنيف مذاهبه علىٰ أساس التعريف الفلسفي لماهية العقل، ويدخل تحته مذهبان: مذهب يقول بجوهرية العقل وآخر ينكرها، ولكن هناك مذهبان آخران فيما يعتبره الفلاسفة صفة أساسية أو وظيفة رئيسية للحياة العقلية وهما مذهب العقليين الذين يعتبرون التفكير (أو الإدراك بأوسع معانيه) عَمَلَ العقل الأساسي، ومذهب الإراديين الذين يعتبرون الإرادة مصدر الحياة العقلية والقوة الحافظة لها.

هذا؛ ويُمكن القول بوجه عام، إنه لا يُمكن لأكثر من نظرية واحدة من النظريات المذكورة في هذه الأقسام الخمسة أن تظهر في فلسفة أي فيلسوف من الفلاسفة في وقت واحد؛ لأنها نظريات متقابلة متضاربة[١]، ولكن الجمع في مذهب فلسفي واحد بين نظريات من أنواع مختلفة (كل منها في قسم من الأقسام الخمسة المذكورة) أمر ممكن دائمًا، علىٰ الأقل من الناحية النظرية، بل الواقع أن كثيرًا من المذاهب الفلسفية العامة تتمثل فيه عناصر مختارة من هذه الأقسام، وإن نظرة سريعة في تاريخ الفلسفة؛ لتُظهر لنا كيف فضَّل الفلاسفة هذا النوع من التأليف[٢]، فصاحب المذهب الروحي عادة من المؤلهين، ومن القائلين بجوهرية العقل، وصاحب المذهب الفردي (مذهب الوحدة) عادة من القائلين بوحدة الوجود وبالجبر، ومن هذا يظهر أن مذاهب الأقسام المذكورة ليست في الحقيقة مستقلة تمامًا بعضها عن بعض، بل قد يبدو غريبًا حقًّا ألا يكون لنظرية الفيلسوف في طبيعة الوجود في جملته أثر ظاهر في تفكيره، في مسألة من مسائل الوجود الخاص، بعبارة أخرىٰ، من الطبيعي أن يكون للنظرية الفلسفية العامة التي يدين بها فيلسوف من الفلاسفة أثر -إلىٰ حدٍّ ما- في تحديد موقف من المسائل الفلسفية الخاصة، وسنجد، عند كلامنا عن المذاهب الفلسفية بالتفصيل، من الشواهد ما يُؤيد هذه القاعدة.

---

(١) فيستحيل علىٰ أي فيلسوف أن يقول في آنٍ واحدٍ بالوحدة وبالكثرة، في مسألة عدد المبادئ التي يرجع إليها وجود العالم، أو بالجبر والاختيار معًا في مسألة حرية الإرادة، أو بالميكانيكا والغائية معًا في طبيعة الوجود، ولكن للفيلسوف أن يقول بالوحدة في مسألة الوجود وباثنينية الجسم والعقل في مسألة ماهية العقل، أو يقول بالتأليه في مسألة الله وبالجبر في مسألة الإرادة وهكذا. (المُعرِّب).

(٢) أي: تأليف المذاهب الفلسفية من عناصر مختلفة كل عنصر منها يكون رأيًا في مسألة خاصة. (المُعرِّب).

(٥) من السهل أن نرىٰ كيف تطبَّق المقولات الفلسفية[1] المختلفة في مذهب فلسفي بعينه، كما يتضح لك ذلك من الأمثلة الآتية، يعتبر اسبنوزا مثلًا فيلسوفًا فرديًّا (أو واحديًّا)، من أصحاب وحدة الوجود، وأنه يقول بالعِلِّية الميكانيكية وبالجبر، ويُنكر جوهرية العقل ويُعد التفكير صفته الأساسية، فهذه كلها صفات تُشير إلىٰ أهم النقط في فلسفة اسبنوزا العامة، ويُعتبر لطزه من ناحية أخرىٰ فرديًّا (من نوع مختلف كثيرًا عن اسبنوزا)، وروحيًّا وغائيًّا ومؤلهًا، يقول بالاختيار وبجوهرية العقل، ولا نستطيع أن نحدد رأيه في الوظيفة الأساسية للعقل، أهي الإدراك أم الإرادة؛ لأنه ينسب للعقل أكثر من وظيفة رئيسية واحدة، ومن هذا العرْض يتبين أن نظرية اسبنوزا ونظرية لطزه في طبيعة العالم نظريتان متقابلتان تقابل الضدين تمامًا، في حين أن هربارت وليبنتز قريبًا الشبه بلطزه، إلا في قولهما بالكثرة وبالضرورة، وبأن وظيفة العقل الأساسية هي الفكر، ومذهب هربارت الفلسفي ليس إلا صورة جديدة لمذهب ليبنتز، فإذا طبقنا مقولاتنا الفلسفية علىٰ مذهبيهما، وجدناهما يتفقان اتفاقًا تامًا، وإن كانا يختلفان من نواح أخرىٰ كاختلافهما في موقفهما من نظرية المعرفة ومن الأخلاق، واختلافهما في المنهج الذي يسلكه كل منهما للوصول إلىٰ نتائجه الفلسفية.

نعم؛ قد يعترض معترض علىٰ تصنيفنا للمذاهب الفلسفية علىٰ هذا النحو، بدعوىٰ أن بعض الفلاسفة لا يُمكن إدخال نظرياتهم تحت المقولات الفلسفية التي عددناها، أما إذا كان السبب في هذه الاستحالة راجعًا إلىٰ أن مذهب بعض الفلاسفة غير تام، فلا نظن أن ذلك يعتبر تجريحًا لطريقة تصنيفنا من حيث هي، ولكننا لا ننكر في الوقت نفسه أن بعض النظريات، كنظرية لطزه في العقل مثلًا -أعني: النظريات التي لم نخصها بأسماء معينة من قبل- لا ينطبق عليها تصنيفنا انطباقًا دقيقًا، والسبب في أننا لم نعمم التقسيم بحيث يدخل فيه مثل هذه النظريات، هو أنه لا يوجد في المصطلح الفلسفي أسماء محدودة المفهوم، أو أسماء اتفق عليها جميع الفلاسفة، يمكن إطلاقها علىٰ مثل النظريات المذكورة، فلو أضفنا إلىٰ المصطلح الفلسفي الموجود

---

(١) يريد بها أسماء المذاهب التي ذكرها في تصنيفه. (المُعرِّب).

بالفعل -وفيه من التعقيد ما فيه- اصطلاحات جديدة، لكان في ذلك خروج علىٰ مبدأ التبسيط الذي نتوخاه في هذا الكتاب.

(٦) أما مذاهب المعرفة فتنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام بحسب المسائل التي تبحث فيها، وهذه المسائل هي: أصل العلم[1] وصحته أو شروط صحته، وماهية المعلوم، وقد ظهر في الفلسفة في هذه الموضوعات المذاهب الآتية:

أولًا: في أصل العلم، يرىٰ العقليون أن أصل العلم هو العقل المستقل عن التجربة، ويرجعه الحسيون إلىٰ التجربة وحدها في حين يرىٰ أصحاب المذهب النقدي (Criticism) أن العقل والحس معًا مشتركان في أصل كل علم، ويحاولون تحديد القسط الذي يقوم به كل منهما في تحصيل العلم.

ثانيًا: في صحة العلم، وهنا يرىٰ اليقينيون (Dogmatists) أن كل علم علىٰ الإطلاق صحيح ولا داعي لاختبار صحته، ويقول الشُّكّاك إن العلم لا يبلغ مطلقًا مبلغ اليقين؛ إذ هو في نظرهم أمر اعتباري يرجع إلىٰ ذات العالِم، أما الفلاسفة الوضعيون (Positivists)[2]، فيقصرون العلم الصحيح علىٰ ما كان مصدره التجربة، ويرىٰ أصحاب المذهب النقدي أنه لابد من تعيين حدود المعرفة الإنسانية قبل أن نتكلم في ما وراء الحس، ولو أنهم في الوقت نفسه لا يعدون البحوث الميتافيزيقية بحوثًا عقيمة أو مستحيلة.

ثالثًا: في ماهية المعلوم، يقول المثاليون (Idealists) إن المعلوم أفكار أو حقائق عقلية شعورية ولا يكون غير ذلك! ويرىٰ الواقعيون (Realists) أن العلم لا يتم إلا بوجود حقائق واقعية خارجة عن العقل الإنسان، وهنالك مذهب ثالث هو مذهب الظواهر (Phenomenalism) الذي يعتبر المعلوم نوعًا من الظاهرة وبذلك يجمع بين الناحيتين المثالية والواقعية.

(٧) بقيت مذاهب علم الأخلاق: وتتفرع الخلافات فيها عن أربع مسائل رئيسية من مسائل الأخلاق وهي، أولًا: أصل الشعور الأخلاقي أو نشأة الشعور بالتبعة

---

(١) المراد بالعلم هنا مطلق العلم المعبر عنه في الإنجليزية بكلمة (Knowledge) لا العلم الخاص الذي يراد به طائفة معينة من المعلومات المنظمة وهو المعبر عنه بكلمة (Science). (المُعرِّب).

(٢) قارن الفصل الثالث: (الفقرة الرابعة).

الخلقية والحكم، **ثانيًا**: الباعث على الفعل الخلقي، **ثالثًا**: إلىٰ من يوجه ذلك الفعل، **رابعًا**: الغاية من الأفعال الخلقية.

أما عن الشعور الأخلاقي، فيرىٰ بعض الفلاسفة أن مصدره ذات الفرد نفسه ويرىٰ آخرون أنه سلطة خارجية عن الفرد، وتعرف مذاهب الأولين بالمذاهب الذاتية (Autonomous Systems)، ومذاهب الآخرين بمذاهب السلطة الخارجية (Heteronomous or authoritative)، فالأولىٰ تبحث عن جراثيم الشعور الخلقي في طبيعة النفس الإنسانية، في حين تبحث عنها الثانية في الأوامر والنواهي التي يُكلّف بها الفردَ سلطةٌ خارجية، دينية كانت أو اجتماعية، وكذلك الحال في نشأة الحكم الخلقي والمعرفة الخلقية، يرجعهما المذهب العقلي الذوقي (Intuitionism) إلىٰ طبيعة العقل ذاته، ويردهما المذهب التجريبي (Empiricism) أو مذهب التطور (Evolutionism) إلىٰ الاكتساب بالتجارب وتطور حياة الفرد والجماعة.

وأما البواعث علىٰ الأفعال الأخلاقية الإرادية، فيرىٰ الفلاسفة أنها ترجع كلها إلىٰ عوامل وجدانية يمكن تحديدها في علم النفس، كالانفاعلات الوجدانية والعواطف وما شاكلها، وتعرف مذاهبهم «بمذاهب الوجدان»، ويقول العقليون من الأخلاقيين إن الباعث هو العقل أو قوة فيه، ويدخل تحت هذا الرأي مذهبان: مذهب الذين يرجعون الباعث إلىٰ مجرد إدراك العقل للمسائل الأخلاقية، ومذهب الذين يرجعونه إلىٰ النظر العقلي باعتباره قوة أعلىٰ من مجرد الإدراك، بها يتعين اتجاه الأخلاق وتحديدها علىٰ أسس عقلية عامة.

المسألة الثالثة: هي مسألة من يجب أن يناله أثر الفعل الخلقي، وهنا يقول بعض الأخلاقيين إن الفعل يجب أن يراعىٰ فيه أفراد الناس، ويعرفون بالفرديين، وينقسمون إلىٰ الأنانيين الذين يذهبون إلىٰ أن من يناله أثر الفعل الخلقي يجب أن يكون الفرد الفاعل نفسه، والإيثاريين الذين يقولون بوجوب توجيه الفعل إلىٰ أفراد آخرين، والجمعيين الذين يرون أن الحياة الخلقية يجب أن تكرَّس دائمًا لخدمة الجماعة ممثلة في صورة الأمة أو الدولة.

والمسألة الرابعة هي مسألة الغاية: وهنا انقسم الأخلاقيون أيضًا إلىٰ طائفتين:

طائفة تقول إن الغاية من جميع الأفعال الأخلاقية هي تحصيل اللذة أو السعادة، أو هي -كما يُعبر عنها أحيانًا- تحقيق حالة نفسية مرغوب فيها، وهذا هو مذهب الذاتيين (Subjectivism)، وطائفة تقول إن الغاية تحقيق أمر خارج عن الذات، أو تحقيق حالة خارجية يُمكن قياسها بمستويات خاصة، وقد حاول هؤلاء الفلاسفة تحديد تلك الحال؛ فسلكوا في ذلك مسالك شتىٰ، ظهر عنها: مذهب الكمال، ومذهب التطور، ومذهب المنفعة.

(٨) دعنا الآن نوضح كيف يُمكن تطبيق مقولاتنا الفلسفية علىٰ مذاهب الفلسفة التي ذكرناها آنفًا[١]، يُمكن أن يُقال مثلًا إن اسبنوزا من الفلاسفة العقليين (في نظريته في أصل العلم)، ومن اليقينيين (في نظريته في صحة العلم)، ومن الواقعيين (في نظريته في ماهية المعلوم)، وإن مذهبه في الأخلاق وسط بين مذهب الوجدان ومذهب العقل، فهو ذاتي (في نظريته في مصدر الشعور الخلقي)، أناني (في نظريته فيمن يصيبه أثر الفعل)، ذاتي (في نظريته في الغاية الخلقية)، وإذا نظرنا إلىٰ لطزه أيضًا أمكننا أن نقول فيه إنه من النقديين (في نظريته في الغابة الخلقية)، وإذا نظرنا إلىٰ لطزه أيضًا أمكننا أن نقول فيه إنه من النقديين (في نظريته في صحة العلم)، الواقعيين (في نظريته في ماهية المعلوم)، كما أنه في الأخلاق من الذاتيين (في نظريته في مصدر الشعور الأخلاقي)، العقليين (في نظريته في الباعث)، الذاتيين (في نظريته في الغاية الخلقية)، الإيثاريين (في نظريته فيمن يصيبه أثر الفعل الخلقي)، ومن القائلين بالسعادة.

غير أننا يجب أن نقرر في ختام هذا الموضوع أن المصطلحات الفلسفية التي ذكرناها قد استعملت في معانٍ مختلفة، فمذهب التطور مثلًا قد أُطلِق علىٰ الرأي القائل بتطور الحكم الخلقي، كما أُطلق علىٰ نظرية خاصة في الغاية الخلقية، وكذلك الحال في المذهب النقدي وغيره، وهنا صعوبة لا يُمكن التغلب عليها ما دام المصطلح الفلسفي الذي جرىٰ العرف باستعماله لا يمدنا بأسماء جديدة، وقد يكون من الأفضل أن نشرح معاني المصطلحات الفلسفية الشائعة، بدلًا من أن نصحح نواحي النقص فيها، لما في هذه المصطلحات من الأهمية والقيمة، علىٰ الأقل فيما

(١) قارن الفقرة الخامسة من هذا الفصل.

يتصل بكتابنا هذا، علىٰ أنني قد وضعت اصطلاحًا جديدًا واحدًا في علم الأخلاق وهو مذهب الغاية الخارجية (Objectivism) لأُدْخِلَ تحت هذا العنوان العام جميع النظريات التي تربطها رابطة واحدة، ويفسر بها الأخلاقيون الغاية من الأفعال الإرادية.

خَـاتِـمَـةٌ

وضع بولصِنْ أخيرًا تصنيفًا للمذاهب الأخلاقية يختلف اختلافًا جوهريًا عن تصنيفنا، كما يمتاز ببساطته، فنظريات الأخلاق عنده قسمان: قسم يتصل بفكرة الخير الأعلىٰ والغاية القصوىٰ من الفعل الخُلقي، وآخر يتصل بالتعريفات المختلفة التي وضعها الفلاسفة للحكم الخلقي، أما الخير الأعلىٰ، فهو يرىٰ أن للأخلاقيين فيه نظريتين: نظرية اللذة (أو السعادة)، ونظرية الطاقة أو المجهود (Energism)، فالأولىٰ ترىٰ أن اللذة (السعادة) وحدها هي الخير، والأخرىٰ ترىٰ أن بعض الأفعال فقط -وهي الأفعال التي يُبْذَل فيها مجهود خلقي حقيقي- لها قيمة خلقية حقيقية، ثم إن وصف أي فعل بأنه خلقي (أي: خير أو شر) يتوقف كذلك علىٰ رأي أصحاب المذاهب، فالقائلون بالقانون يفهمون من خلقية الأفعال مطابَقَتَها أو عدم مطابقتها لقانون أخلاقي، وأصحاب الغاية يطلقون هذا الوصف علىٰ كل فعل يحقق غاية معينة.

ولا يذكر بولصِنْ من مذاهب المعرفة سوىٰ أربعة فقط، وهي المذهب التجريبي الواقعي، والمذهب العقلي الواقعي، والمذهب التجريبي المثالي، والمذهب العقلي المثالي.

ولكن لا هذا التصنيف ولا ذاك من الدقة بحيث يشرح النظريات الفلسفية وما بينها من الفوارق، أما تصنيف المذاهب الأخلاقية فعليه اعتراض آخر، وهو أن التقسيمات فيه ليست واضحة ولا محدودة تمامًا.

(أ) الْمَذَاهِبُ الْمِيتَافِيزِيقِيَّةُ

الفصل الخامس عشر

مذهبا الوحدة والكثرة

(١) مذهب الوحدة أقدم مذهب ميتافيزيقي في الفلسفة الغربية، ففي المدرسة الأيونية الأولىٰ في الفلسفة اليونانية الطبيعية، نجد طاليس الذي يُرْجِعُ جميع الأشياء إلىٰ أصل واحد أو مبدإ واحد ظهر عنه كل شيء، وتقوَّم به كل شيء، وهذا الأصل عنده هو الماء، ونجد أنكسمندر يقول: إن أصل الأشياء جوهر غير متعين يطلق عليه اسم اللامحدود أو اللامتناهي، ويدَّعي أنكسمانيس أن الأصل هو الهواء، وكذلك يفعل هرقليط إذ يعد النار أصل الأشياء، والفيثاغوريون الذين يحسبون الأعداد مبادئ الموجودات، ففي كل حالة من هذه الحالات اعتبر جوهر واحد مبدأً للأشياء، ولكن فكرة المبدإ الواحد لم تظهر في وضوح، ولم تعظم أهميتها حتىٰ جاءت المدرسة الإلياثية (إكسنوفان، وبارمنيد، وزينو الإليائي، ومليسوس)، فقد اعتبر هؤلاء أن الوحدة هي الصفة الأساسية للوجود، بل الصفة المميزة بين الوجود الحقيقي والوجود الظاهري، وبين الوجود الدائم والوجود المتغير ولما كان الوجود المتعدد المتغير هو الذي يدركه الحس -لا العقل- لزم عن قول الإليائيين بالوحدة قولٌ آخر، هو أن العقل وحده يدرك العلم الحقيقي.

ولمذهب التعدد (الكثرة) أيضًا من يمثِّلُه من الفلاسفة المبرزين الذين عاشوا قبل سقراط، فأنباذقليس يَردُّ الأشياء إلىٰ أصول أربعة هي: الماء، والهواء، والنار، والتراب، ويضيف إليها مبدأين (غير ماديين)، هما المحبة والغلبة؛ ليفسر بهما الأشياء وكيفية وجودها في العالم، وهذه العناصر الأربعة في نظره بسيطة لا يُمكن تحليلها إلىٰ أبسط منها أو رَدُّ أحدها إلىٰ الآخر، ومدرسة الذريين يستعيضون عن العناصر ذات الكيفية المختلطة عددًا لا نهاية له من الذرات التي لا تختلف إلا في

الكم، وأنكساغورس يُرْجع جميع الأشياء إلىٰ مبدأين أساسيين مُستقلين: هما المادة (أو الهيولي) التي يتصورها علىٰ أنها نوع من الهباء لا صورة له، مؤلف من عدد من العناصر لا حصر له، ثم العقل الذي يدبر المادة وينظمها، ويجمع كل من أفلاطون وأرسطو بين هذين المذهبين (مذهبي الوحدة والكثرة)، فتظهر فكرة الوحدة في نظريتهما في الصانع والمحرِّك الأول، وتظهر فكرة التعدد في نظرية الهيولي والصورة أو المادة أو المثال، ولكن؛ لا شك في أن أفلاطون أقرب إلىٰ مذهب الوحدة؛ لأنه يعتبر مثال الخير، أو الله، المبدأ المطلق لكل ما هو موجود وكل ما يوجد، أما أرسطو فعلىٰ العكس من ذلك يعتبر الصورة المحضة، أو الصورة المجردة عن المادة، محركًا أول، وهذا يقتضي افتراض وجود شيء آخر قابل للحركة.

(٢) وليست فكرتا الوحدة والكثرة منفصلتين تمامًا في مذاهب الفلسفة في العصر الحديث، بل لم تكونا منفصلتين تمامًا في فلسفة القرون الوسطىٰ، نعم إن ديكارت يضع حدًّا فاصلًا واضحًا بين المادة والعقل، باعتبار أنهما صفتان مختلفتان تمام الاختلاف، ولكنه يُرْجِعُ وجود الاثنين معًا إلىٰ الله الذي هو الجوهر الواحد الحقيقي، وقد أخذ اسبنوزا فكرة ديكارت فصاغها في نظرية في الوحدة في غاية الدقة، فليس العقل والمادة عنده سوىٰ صفتين من الصفات الكثيرة التي يتصف بها الجوهر الواحد الحقيقي، وهو الله، ولكنهما الصفتان الوحيدتان اللتان يستطيع العقل الإنساني أن يدركهما، وإذا غضضنا النظر عن فكرة ليبنتز في الله -وهي فكرة مضطربة مهوشة- عددناه من القائلين بالكثرة من غير شك؛ فإنه يرىٰ أن العالم مؤلف من عدد لا نهائي من الجواهر الفردة، أو الذرات الروحية التي يطلق علىٰ الواحدة منها اسم «موناد»، (ومعناه الذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ)، وكذلك نجد فكرة المبدأ الواحد متغلغلة في فلسفة كَنْت، كما نجد النتائج المنطقية لهذه الفكرة فيما تطورت إليه فلسفة كَنت علىٰ أيدي فخته وشلنج وهيجل، فقد حاول هؤلاء الثلاثة أن يستنتجوا مذهب كَنْت من مبدأ واحد أعلىٰ أو فكرة واحدة، إما بالقول بفكرة «الذات المطلقة» التي تدرك الوجود بإدراكها نفسها (الأنا Ego - والأنا تفترض وجود ذاتها)، أو القول بفكرة «الذاتية المطلقة»، أو بفكرة «الوجود المطلق»، وشوبنهور أيضًا من القائلين بفكرة المبدأ الواحد، وإن كان يسلك في مذهبه مسلكًا مختلفًا تمامًا عن مسلك

أولئك؛ فإنه فسر نظرية كَنت فيما يسميه «الشيء بالذات» (The thing in itself) تفسيرًا إيجابيًّا، بأن جعل الإرادة المبدأ الأول والحقيقة الواحدةَ التي هي أصل كل شيء.

أما هربارت فقد استنكر فكرة إرجاع كل شيء إلىٰ مبدأ واحد، فعارض هذه الفكرة في قوة وعنف، وعدها من قضايا العقل التي لا تستند إلىٰ أساس، وهو يرىٰ أن كل ما هو موجود يجب أن يكون بسيطًا في كيفيته، وليس من الضروري أن تتحد كيفيات جميع الموجودات، وقد أداه النظر في الحقائق الواقعية إلىٰ قول صريح بالتعدد، فأتت المبادئ الكثيرة أو الحقائق الكثيرة التي قال بها قريبةَ الشبه جدًا بالجواهر الروحية الفردية التي قال بها ليبنتز.

ومن الفلاسفة الحديثين القائلين بالمبدأ الواحد لطزه وفون هارتمان وديرنج، ومن القائلين بتعدد المبادئ فُنْت، ثم إن لطزه من ناحية أخرىٰ حاول التوفيق بين المذهبين ووُفِّقَ في ذلك إلىٰ حد ما، بأن افترض وجود كثرة من الحقائق مستقل بعضها عن بعض، ثم فسَّر الصلة بينها علىٰ أساس أن هناك جوهرًا واحدًا عامًا يجمعها.

(٣) وقد حاول أصحاب المبدأ الواحد أحيانًا أن يُؤيدوا مذهبهم ببعض الأدلة العامة، وهو أمر لم يلجأ إليه أصحاب الكثرة مطلقًا، **أما الأدلة التي أدلىٰ بها الأولون في تأييد رأيهم فأهمها الأربعة الآتية:**

الأول: أن ما يقضي منطق العقل بأنه أعم الأشياء يجب أن يكون واحدًا، وعلىٰ هذا اجتمعت كلمة فخته وشلنج وهيجل، فكل التصورات الجزئية يجب أن تدخل تحت معنىٰ كلي واحد، وكل قضية جزئية يجب أن تستنتج بالدليل العقلي من مقدمة كلية، ولما كانت الموازاة بين الفكر والوجود تامة وكاملة (وفي هذا يتفق الفلاسفة الثلاثة أيضًا)؛ لزم أن أعم التصورات أو أعم القضايا يجب أن يكون تعبيرًا عن المبدأ الأول الذي هو أساس لكل وجود وكل عرض في الوجود.

الثاني: أن ما ثبتت له الأولية المطلقة يجب أن يكون واحدًا، وقد فسر العلم الإنساني العالَمَ علىٰ أساس فكرة العلة والمعلول، فأداه هذا إلىٰ افتراض وجود علة أولىٰ، وهذا في جملته هو الدليل الذي وضعه أفلاطون، والذي أخذ به أيضًا كل من لطزه وفون هارتمان للبرهنة علىٰ وجود مبدإ واحد.

الثالث: أن الموجود من حيث هو موجود يجب أن يكون واحدًا، وهذا هو مذهب الإليائيين، ولديرنج نظرية تشبهه، وهي أن الوجود الشامل يجب أن يكون واحدًا.

الرابع: أن أفضل الأشياء وأكثرها جمالًا يجب أن يكون واحدًا، وأكبر مَنْ يمثل هذا الرأي أفلاطون، هذه هي الأدلة العامة التي حاول أصحاب مذهب الوحدة أن يُؤيدوا مذهبهم بها، وقد أشرنا من قبل إلىٰ أن أصحاب مذهب الكثيرة لم يلجأوا إلىٰ هذا النوع من الأدلة في الانتصار لمذهبهم.

(٤) وفي هذا[1] إشارة إلىٰ الفرق بين نوعي هذين المذهبين الفلسفيين؛ فإنَّ مذهب المبدإ الواحد يعتمد في أغلب الأحيان علىٰ الطريقة القياسية، وعلىٰ الجدل والمبادئ العقلية، في حين يعتمد مذهب الكثرة علىٰ الطريقة الاستقرائية وعلىٰ التجارب، ولا يلزم من هذا أن الحق في جانب المذهب الذي أيده أصحابه بالأدلة الأربعة؛ فإنَّنا لو نظرنا في هذه الأدلة نظرة دقيقة لوجدناها (عدا واحدًا) تعتمد علىٰ نوع من التقديس لأفعل التفضيل (كالأول والأعم والأجمل إلخ) لا علىٰ قضايا فلسفية مُقْنِعَة، أضف إلىٰ ذلك أن مذهب الوحدة يخلط بين ما يقضي به العقل من إدخال المعاني الجزئية تحت مفهوم كلي، وبين التفسير الفلسفي لطبيعة الموجودات، فالكثير لا يمكن مطلقًا أن يفسره الواحد، وقد كان الذريون علىٰ حق عند ما قالوا إن الكثرة التي يدركها الحس، تتطلب كثرة في الوجود الحقيقي؛ فإننا لا نستطيع أن نفسر الحقائق الجزئية تفسيرًا دقيقًا إلا بحقائق جزئية أخرىٰ، كالتغيرات الجزئية مثلًا؛ فإنها تتطلب وجود ظروف خاصة، بل إن فكرة العلة والمعلول برمتها تفترض وجود نسبة زمنية وعددية لا يمكن وجودها إلا بين شيء من الأشياء وعوامل خاصة محيطة به، وعلىٰ ذلك قد نرىٰ أن القول بأن التصورات المرتبطة ارتباطًا منطقيًّا تصعد كلها إلىٰ معنىٰ كلي واحد له كل ما يبرره في العقل، ولكنه لا يساعدنا علىٰ كشف المبادئ الوجودية الحقيقية، تلك المبادئ التي نبنىٰ عليها نظرياتنا في طبيعة الموجود، أما تقديس الوحدة، سواء أكانت في الأخلاق أو في الجمال أو التصوف، فلا دخل له مطلقًا في النظريات الفلسفية المكونة تكوينًا علميًّا، وعلىٰ ذلك يجب رفض جميع الأدلة العقلية الصرفة

(١) أي: في تأييد مذهب الوحدة بالأدلة العامة وعدم تأييد مذهب الكثرة بها. (المُعرِّب).

-أي: النظرية- التي يبرهن بها علىٰ أن الوجود وحدة أو كثرة.

هذا؛ ولمبدإ الوحدة صور فلسفية كثيرة، كمذهب وحدة الوجود، ومذهب التأليه بقسميه (ما يعترف برسالة الرسل وبالوحي وما لا يعترف)، ومذهب المبدإ الواحد، كما أن المذهب الاثنيني صورة من صور مذهب الكثرة، إلا في حالة اتصاله بمذهب من المذاهب الدينية السابقة، ولا توجد مذاهب فلسفية أخرىٰ غير هذه لها صلة بعدد المبادئ التي يحتاج إلىٰ افتراضها في تفسير ماهية الوجود.

الفصل السادس عشر

المذهب المادي

(١) يطلق اسم المذهب المادي علىٰ مجموعة من النظريات الفلسفية من غير تمييز بينها، ولهذا؛ رأينا أن الأفضل أن نذكر شيئًا إجماليًا عنها كلها، ثم نختار من بينها النظريات التي لها صبغة ميتافيزيقية، ولنفرق قبل كل شيء بين صورتين أساسيتين للمذهب المادي: المذهب المادي النظري، والمذهب المادي العملي، أما العملي؛ فهو وجهة نظر في الأخلاق، ولذلك؛ ندخله تحت القسم الرابع في تصنيفنا السابق[١]، أعني: القسم الذي يبحث في الغاية من الأفعال الخلقية، ويقرر هذا المذهب أن الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعىٰ إليه هو الخيرات المادية التي تجود بها الحياة، أما المذهب المادي النظري فنوعان: نوع يضع القواعد للسير عليها في البحث في الوجود[٢]، ونوع يضع نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود، فأما الأول؛ فلا يعدو وضع القاعدة التالية وهي أن البحث العلمي يجب أن يبدأ دائمًا بالمادة ويعتبرها وحدها الوجود الحقيقي، وأن بها وحدها يُمكن تفسير أية حقيقة من الحقائق، وبهذا الرأي أخذ لانج (Lange)، كما أخذ به في وقتنا الحاضر بعض علماء الفسيولوجيا وعلم النفس، واعتبروه أساسًا لبحوثهم الخاصة، أمَّا النظرية الميتافيزيقية فتظهر في صورتين: المذهب المادي الواحد أو الفردي[٣]، والمذهب الاثنيني، ويقرر هذا الأخير وجود نوعين من المادة مادة كثيفة وأخرىٰ لطيفة، مادة يغلب علىٰ طبيعتها القصور الذاتي، وأخرىٰ يغلب عليها الحركة، أما المذهب

(١) راجع الفصل الرابع عشر: (الفقرة السابعة).

(٢) راجع الفصل الرابع: (الفقرة الثالثة).

(٣) راجع الفصل الرابع عشر: (الفقرة الثالثة).

الواحد، فيقول بوجود نوع واحد من المادة له طبيعة واحدة، ولكنَّه ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام بحسب وجهة نظر الفلاسفة في العقل وصلته بالجسم، فمذهب يعتبر العقل صفة من صفات المادة، ويُعْرَف باسم المذهب المادي الوصفي (Attributive materialism)؛ وآخر يعتبر العقل معلولًا للمادة ويعرف باسم المذهب المادي العلِّي (Causal materialism)، وثالث يسوِّي بين الظواهر العقلية والظواهر المادية بأن يعتبر الأولىٰ في جوهرها نوعًا من الثانية، ويعرف باسم المذهب المادي التكافؤي (Equative materialism)، وعلىٰ هذا يمكن ترتيب المذاهب المادية في صورة موجزة علىٰ النحو الآتي:

	المذاهب المادية		
عملية (في الأخلاق)		نظرية	
	لوضع نظريات ميتافيزيقية		لوضع قواعد في البحث
	واحدية	اثنينة	
مذهب المساواة المادية	المذهب المادي العلي	المذهب المادي الوصف	

(٢) ولكن لا يعنينا هنا سوىٰ القسم الميتافيزيقي من المذهب المادي النظري، أمَّا المذهب الاثنيني منه؛ فلا وجود له إلا في فلسفة القدماء؛ فإنه ظهر في صورة المذهب المعروف بمذهب الذرة، أو الجزء الذي لا يتجزأ (وهو مذهب وضعه لوقبوس (Leucippus) ثم توسع فيه من بعده ديموقريطس ثم الأبيقوريون)، ويتلخص هذا المذهب في أن العالم المحسوس قد ظهر كلُّ ما فيه عن اجتماع أو التئام عدد من الأجزاء المادية التي لا تتجزأ تعرف بالذرات، وأن هذه الذرات -أو بالأحرىٰ المادة التي تتألف منها- ذات طبيعة واحدة؛ أي: أنها لا تختلف في كيفياتها، ولكنها تختلف في أحجامها وأشكالها وأوضاعها، وعن هذا الاختلاف يظهر الاختلاف بين الأشياء التي تتألف منها، ولا يشذ العقل عن هذه القاعدة، فهو مركب أيضًا من ذرات، ولكنها ذرات مستديرة ملساء دقيقة، أو كما يصفها لوكريتوس هي أصغر الذرات وأكثرها استدارة وحركة، ويعتبر هذا المذهب القديم ثنويا؛ لأنه يفترض وجود نوعين

من الذرات يتكون الجسم من أحدهما والعقل من الآخر.

وأما مذهب الوحدة المادية، فقد كان أول ظهوره في إنجلترا، ويقول هبز إن كل حدث حقيقي يحدث في العالم إنما هو نوع من الحركة؛ بل إن الإحساسات والأفكار ليست سوىٰ حركات داخلية في جسم حي، ولكن النظرية المادية أخذت فيما بعد صورة أخرىٰ أكثر تحديدًا لما ازداد علم العلماء بالصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية، وأدركوا تَوَقُّف الأولىٰ علىٰ الثانية، فقد عرَّف جون تولاند (أحد المفكرين الأحرار من الإنجليز - مات سنة ١٧٢١ أو ١٧٢٢م) الفكر بأنه وظيفة من وظائف المخ، واعتبر روبرت هوك الفيلسوف التجريبي (مات سنة ١٧٠٣م) الذاكرةَ خزانة مادية تختزن فيها الأفكار في جوهر المخ، وقدَّر هوك عدد الأفكار التي يحصلها الفرد البالغ في حياته بنحو مليوني فكرة، وقال إن الفحص الميكروسكوبي قد أظهر أن في المخ متسعًا لهذه الأفكار جميعًا.

هذا؛ وقد بلغ المذهب المادي المتقدم علىٰ عصر كَنت ذروته في الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر، فقد عزا لامتري (La Mettrie) (في كتابه المسمىٰ الآلة الإنسانية ١٧٤٨م) إلىٰ المادة القدرةَ علىٰ اكتساب الحركة والحس، ووصف العقل بأنه علة هذه الحركة، والعقل عنده شيء مادي؛ لأن مركزه -أو مراكزه- في الجسم: وما كان في الجسم لابد أن يكون متحيزًا، وما كان متحيزًا كان بالضرورة ماديًّا، نعم قد يصعب علينا جدًّا أن نتصور أن المادة تَعْقِلُ، ولكن أشياء أخرىٰ كثيرة يصعب علينا تصورها، ثم إن الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية، وتوقف الأولىٰ علىٰ الثانية، قد أيَّدَها من ناحية أخرىٰ كثير من المشاهدات الطبية كما أيَّدَها علم التشريح المقارن، فقد ثبت أن العقل لا يؤثر في الجسم إلا من ناحية أنه (أي عقل) جزء من المخ (أو وظيفة فيه)، وتظهر هذه الأفكار عينها في كتاب هلباخ (١٧٧٠م) المسمىٰ نظام الطبيعة (Systéme de la nature)، وهو غاية ما وصلت إليه كتابات هلباخ المادية، فقد جعل هذا المؤلف همه محاربة كل نظرية تقول بوجود غير الوجود الطبيعي، أي: بنظرية تدَّعي وجود مبدإ أو عَالَم وراء العالم الطبيعي، أو فوق العالم الطبيعي وما فيه من موجودات مادية محسوسة، يتصل بعضها ببعض اتصالًا ميكانيكيًّا

بحثًا، ومن هذا يتبين أن النظرية المادية في فلسفة هلباخ أدق منها في فلسفة لامتري؛ إذ العقل عند هلباخ هو الجسم نفسه، ولكنه الجسم منظورًا إليه من ناحية بعض وظائف أو قواه الخاصة، ولكن هلباخ لا يُؤيد آراءه هذه بأدلة جديدة[1].

(٣) وقد شاهد القرن التاسع عشر حركة إحياء للمذهب المادي دعا إليها سببان: الأول الانحلال الذي أصاب فلسفة هيجل الميتافيزيقية، والثاني الأثر الذي أحدثته التجارب والمشاهدات العلمية الحديثة في الصلة بين النفس والجسم، فقد نوقشت هذه المسائل مناقشة عنيفة في مؤتمر العلوم الطبيعة الذي عقد في جوتنجن سنة (١٨٥٤م)، وأدت المناقشة إلىٰ نشر عدد كبير من المؤلفات في هذا الموضوع كلها مادية في نزعتها، وأهمها ما كتبه فوجت ومولشُت وبُخْتر، والفرق الجوهري بين هذه المادية الجديدة ومادية القرن الثامن عشر التي سبقتها، هو شعور الماديين من فلاسفة القرن التاسع عشر بضرورة تدعيم نظريتهم المادية بنظريات إبستيمولوجية (أي: نظريات في طبيعة المعرفة)، ومن ذلك أن فوجت مثلًا يقول: إن حدود الفكر تنطبق تمامًا علىٰ حدود تجاربنا الحسية، ويفسر ذلك بأن المخ هو الأداة التي بواسطها يُؤدي العقل وظيفته، وهذه الحقيقة عنده من البديهيات التي لا تقبل الشك، كالقول بأن الأربعة ضعف الاثنين ومع ذلك لا نرىٰ أن هذه النظرية تفسر لنا مطلقًا المعاني المجردة التي نستخلصها من تجاربنا، إذا كانت تفترض أن العقل بسيط في تركيبه بساطة تقلُّص عضلة من العضلات! فقد قارن الماديون من رجال هذه المدرسة مقارنة تفصيلية بين القوىٰ العاقلة ووزن المخ ومقدار سطحه وعدد تلافيفه.

وأهم كتاب ظهر في القرن التاسع عشر في الفلسفة المادية هو من غير شك كتاب مولشت المسمىٰ: «دور الحياة» (Der Kreislauf des lebens) (١٨٨٧م)، وهاك خلاصة وجيزة لنظرية مؤلفه في مسألة المعرفة كما بسطها فيه، كل موجود يظهر وجوده بواسطة صفاته وأعراضه، وكل صفة من صفات الموجودات إنَّما هي نسبة بسيطة[2]، ويلزم من هاتين المقدمتين النتيجة التالية وهي: أنه لا فرق بين الموجودات في ذاتها والموجودات كما تبدو لنا، أو كما ندركها، فلو أتيح لنا الكشف عن جميع

---

(١) قارن الفصل السابع: (الفقرة الخامسة).

(٢) يظهر أنه يقصد بالنسبة هنا النسبة إلىٰ عقل مدرك كنسبة الشيء المحسوس إلىٰ العقل الذي يحسه.

صفات المادة التي يُمكن أن تُؤثر في حواسنا؛ لأدركنا الأشياء علىٰ حقيقتها، ولأصبح علمنا بها (من حيث هو علم إنساني) علمًا مطلقًا، فالفيلسوف المادي، علىٰ حد قول مولشت، يقول إذن باتحاد القوة والمادة، وباتحاد الجسم والعقل، بل باتحاد الله والعالم.

والفكرة في نظر مولشت نوع من الحركة، أو من التغير في مادة المخ، وهو شيء ذو امتداد؛ لأن بعض التجارب الفسيولوجية كتجارب «رد الفِعْل»، قد دلت علىٰ أن العقل يتطلب شيئًا من الوقت؛ لكي يقوم بالرد المطلوب، والفرد الإنساني نتيجة عوامل كثيرة، منها أبَوَاهُ ومربيه، ومنها الزمان والمكان والهواء الذي يتنفسه والجو الذي يعيش فيه، ومنها الغذاء الذي يتغذىٰ به والملابس التي يلبسها، والصوت والضوء اللذان يؤثران فيه، بل هو ريشة تتلقفها نسمات الهواء التي تهب عليها.

(٤) أما بُخْنر؛ ففي كتابه: *(Kraft und stoff)*[1] «الطاقة والمادة» كثير من التخبط والتضارب؛ لأنه في موضوع يصرح بأن المادة والطاقة -كالجسم والعقل- ليسا سوىٰ اسمين لناحيتين مختلفتين، أو لمظهرين مختلفين لحقيقة واحدة لا سبيل لنا إلىٰ معرفة كنهها وطبيعتها، وفي موضع آخر يناقض هذه النظرية التي تقوم علىٰ فكرة الوحدة الصرفة، بنظرية أخرىٰ يدعىٰ فيها أن المادة قد سبقت العقل في الوجود بزمن طويل، وأن وجود العقل يقتضي وجود المادة علىٰ نظام ما (لكي يظهر فيها)، فمن الغريب إذن أن نقرأ في كتابه بعد ذلك قَوْلَه: إن المادة لا توجد مجردة عن العقل، وإنها مركز الظواهر الطبيعية والعقلية علىٰ السواء، ثم يعود بخنر فيقول: إن العقل هو المظهر العام لجميع نشاط المخ، كما أن التنفس هو المظهر العام لنشاط الجهاز التنفسي، ولكن كيف تعمل ذرات المخ أو الخلايا العصبية؟ كيف تعمل المادة بحيث يظهر عنها الإحساس والشعور؟ هذا سؤال لا يتعرض بخنر للإجابة عنه، بل يكتفي بالدعوىٰ بأن هذا هو الواقع، ولم يقف بخنر عند هذا الحد من الفوضىٰ والاضطراب الفكري اللذين لم يُسبَق إليهما، بل زاد في الجرأة حتىٰ حاول توزيع العمليات العقلية علىٰ العقد العصبية في المخ، فوضع قوىٰ التفكير والتخيل والتذكر، وإدراكَ العدد والمكان، والشعور بالجمال، وأمورًا أخرىٰ كثيرة، كلا منها في مكان خاص من

---

(١) مترجم إلىٰ اللغة الإنجليزية سنة (١٨٨٤م) من الطبعة الرابعة عشرة.

الخلايا المخية، وذكر أن مجموع أفكار العقل الذي استكمل نموه لا تزيد علىٰ مائة ألف فكرة، ولكن هناك متسعًا لنمو مركبات عقلية أخرىٰ (بل لنمو قوىٰ عقلية أخرىٰ) في خلايا المخ العقدية التي تبلغ نحو خمسمائة مليون أو ألف مليون خلية، ولنختم الآن هذه اللمحة التاريخية القصيرة بذكر مذهب آخر غريب من المذاهب المادية، وهو مذهب وصل إليه أصحابه بالطريقة القياسية المنطقية البحتة، وعلىٰ رأس من يمثلون هذا المذهب الفيلسوف أوبرفج (١٨٧١م +)، وخلاصة رأيه فيه هي أن أعيان الموجودات في العالم الخارجي إنَّما هي أفكارنا عنها. ولما كانت الموجودات الخارجية ذات امتداد، لزم أن تكون أفكارنا ذات امتداد أيضًا، ولما كانت الأفكار في العقل؛ لزم أن يكون العقل نفسه ذا امتداد كذلك، ولما كان كل ذي امتداد ماديًّا؛ لزم أن يكون العقل ماديًّا، ولا شك عندنا أنه يُمكن الوصول إلىٰ نتيجة أخرىٰ مضادة، كل التضاد للنتيجة التي وصل إليها (أوبرفج)، ومن نفس مقدماته.

(٥) قد بينا في عرضنا التاريخي لأمهات المذاهب الفلسفية المادية، والأدلة التي وضعها أصحاب هذه المذاهب لتأييدها، فلم نجد المذاهب الفرعية التي تشعبت عن مذهب الوحدة في صورة خالصة أو أشكال محدودة كما وصفناها نحن في تصنيفنا، ولذلك؛ يجب أن نسارع الآن إلىٰ نقد الفلسفة المادية في صورتها العامة نقدًا إجماليًّا فنقول: لو أن مذهبًا فلسفيًّا ميتافيزيقيًّا يصدق عليه حقًّا أنه يجزم بقضاياه ويسلم بها عن يقين؛ لكان ذلك المذهب هو المذهب المادي؛ فإن الأدلة التي يدافع بها الماديون عن ماديتهم أدلة متداعية متناهية في الضعف، وقد استطاعت الفلسفة القديمة إلىٰ حد ما أن تفسر حقائق الأشياء بافتراضها نوعين من المادة، كما أن القول بأن العقل صفة من صفات المادة أو معلول لها لا ينكر عقْلِيَّةَ العقل، أما المذهب المادي الذي يسوي تمامًا بين العقل والجسم. (المذهب المادي التكافُئِي) فضرب من التفكير البسيط السخيف، اللهم إلا إذا اعتبرناه مذهبًا من مذاهب الوحدة من نوع آخر[1]، علىٰ أنَّ القول بأن كذا هو بعينه كذا، لا يُمكن إلا إذا اتحدت صفات الشيئين واتفقت اتفاقًا تامًّا، ولكن لاحَظَ الناس منذ القدم -وكانوا علىٰ حق فيما لاحظوا- أن الصفات النفسية تختلف اختلافًا جوهريًّا -إن لم نقل اختلافًا كليًّا- عن الصفات المادية، فما القول إذن في المذهب القائل بأن العقل فِعْلٌ من أفعال المادة؟ إن الفلاسفة الماديين

---

(١) قارن الفصل التاسع عشر.

لم يحاولوا -إلا منذ عهد قريب- أن يتخذوا بعض نظريات المعرفة أساسًا لمذهبهم، بل لقد كان اهتمامهم بهذه الناحية نتيجة من النتائج التي أدت إليها فلسفة كَنت النقدية في طبيعة المعرفة، ولذلك؛ نجد بعض الأثر لهذه النزعة الجديدة في فلسفة القرن التاسع عشر، وإن كان الفلاسفة الماديون يستوون (كما رأيت في فلسفة فوجت ومولشت) في إهمالهم المشكلةَ الحقيقي التي تواجههم وفي تركهم لها جانبًا، وربما كان الأساس الذي اعتمد عليه الماديون في دعواهم ما برز للعيان من افتقار الظواهر العقلية إلىٰ الظواهر البدنية، ولكن فلاسفة المذاهب الأخرىٰ لم يُخالجهم شكٌّ في وجود مثل هذه الصلة بين الجسم والعقل، ولذلك؛ ستظل هذه الصلة مثارًا للظن والجدل بين المفكرين، لا علامة قاطعة علىٰ صحة المذهب المادي، بل إن الأدلة التالية ربما تظهر لنا أن النظرية المادية ليست بأدنىٰ النظريات إلىٰ الصواب، ولا بأبسط تفسير للحقائق المشاهدة، وهذه الأدلة هي:

(٦) **أولًا**: أن المذهب المادي يتعارض مع قانون أساسي من قوانين علم الطبيعة الحديث -أعني: قانون عدم فناء الطاقة- فإن مجموع الطاقة التي في العالم تظل بمقتضىٰ هذا القانون- ثابتة علىٰ الدوام، وإن التغيرات التي تحدث في العالم ليست سوىٰ تغيرات في كيفية توزيعها، بانتقالها أو تحولها من صورة إلىٰ صورة أخرىٰ بطريقة مطردة، ومن الواضح أن هذا القانون يفترض أن الظواهر الطبيعية تكوّن «حلقة مقفلة» لا يوجد فيها متسع لنوع آخر من الظواهر، أعني: الظواهر النفسية أو العقلية، فالعمليات المخية مثلًا -علىٰ الرغم من أنها غاية في التعقيد- لابد أن تدخل في عداد الظواهر التي تخضع لقانون العلية، وكل التغيرات التي يحدثها مؤثر خارجي في جوهر المخ، يجب أن تتولد وتنتشر بطريقة كيميائية أو فيزيقية بحتة، ولكن نظرية عامة كهذه تترك الناحية العقلية في الكائنات العاقلة أمرًا معلقًا في الهواء؛ لأن من الصعب أن نفسر كيفية ظهور الظواهر العقلية عن الظواهر الفيزيقية -علىٰ أنها معلولة لها- من غير أن تفقد الظواهر الفيزيقية من طاقتها شيئًا، فالمنطق يقتضي إذن أن نسوِّي بين الظواهر العقلية والظواهر الفيزيقية في المرتبة، فننسب إلىٰ الظواهر العقلية نوعًا من الطاقة في مقابلة الطاقة الطبيعية، كيميائية كانت أو كهربائية، أو حرارية أو ميكانيكية، وأن نفترض أن بين هذين النوعين من الطاقة صلةً مطردة في تحول إحداهما إلىٰ الأخرىٰ أو استبدالها بها، كما يحدث تمامًا بين أنواع الطاقة الطبيعية البحتة، ولكن بالرغم من

أن هذا الرأي لا وجود له بين آراء الماديين، وبالرغم من أن أحدًا منهم لم يعرض له في شيء من التفصيل؛ فإن عليه اعتراضات عامة كثيرة تكفي في هدمه، وتتركز الاعتراضات كلها في نقطة واحدة، وهي أن فكرة الطاقة، كما حددها العالم الطبيعي، لا يمكن تطبيقها بحال علىٰ الظواهر العقلية.

ثانيًا: أن لا إجماع بين الماديين أنفسهم علىٰ فكرة المادة، وهي الفكرة التي تلعب دورًا مهمًّا في فلسفتهم، كما أن المادة (التي يتحدثون عنها) لا يُمكن البرهنة عليها ببرهان قاطع بحيث يُمكننا أن نعتبرها -من غير جدل أو مناقشة- أصلًا حقيقيًّا لحياتنا الشعورية التي ندركها إدراكًا مباشرًا، فالنزاع لا يزال قائمًا بين المذهب الميكانيكي، والمذهب الديناميكي في الطبيعة[1]، كما أن الأخير من هذين المذهبين يُسْقِطُ فكرة المادة من حسابه تمامًا، علىٰ أنه ليس من المستبعد أن يفسر المذهب الديناميكي الطبيعة تفسيرًا مستقيمًا خاليًا من التناقض، ولكن في هذا قضاء علىٰ فكرة المادة قضاء مبرمًا.

(٧) ثالثًا: أنَّ المذهب المادي ليعجز حتىٰ عن تفسير أبسط العمليات العقلية؛ لأن أية ظاهرة عقلية -بمقتضىٰ هذا المذهب- ترجع في نهاية تحليلها إلىٰ جملة من الظواهر المادية المشاهدة أو المفروض وجودها، ويمكن استنتاجها بالضرورة من هذه الظواهر ولكن من الصعب جدًّا أن نتصور كيف يصدر الإحساس عن الحركة، بل إن الماديين أنفسهم لا يدعون أنهم يدركون من هذا الأمر شيئًا، وليس من الحق ما يدعون -عندما يواجهون بهذا السؤال- من أن الناحية الفيزيقية البحتة التي ترتبط بها الظاهرة العقلية، لا يُمكن تصورها أيضًا؛ فإن أي حدث فيزيقي محدود يُمكن أن يفسر وجوده الضروري بواسطة أمر آخر محسوس، أو بواسطة الاستنتاج العقلي، وقد شرح دوبوا ريموند هذه المسائل التي انحدرت إلينا من العصور القديمة شرحًا بليغًا، ودخلت عن طريقه إلىٰ الأوساط العلمية وأخذ العلماء بها، ولكن الفلسفة البحتة لا ترجع إلىٰ هذه الأوساط العلمية إلا قليلًا.

رابعًا: أن فكرة «افتقار» شيء إلىٰ شيء أهم بكثير من فكرة العلاقة العلية بين شيئين؛ فإن فكرة الافتقار لا تتضمن سوىٰ أن ظاهرتين مثل: (أ، ب) بينهما علاقة

---

(١) قارن الفصل السابع: (الفقرة الخامسة).

خاصة بحيث إنه كلما تغيرت (أ) تبع ذلك التغير -أو صحبه- تغيرٌ مواز له في (ب)، والمراد بهذا التغير الموازي تغير مساوٍ في الكم أو في الكيف للتغير الأول، بحيث إن التغيرات المتكافئة أو المتماثلة التي تحدث في (أ) يظهر عنها تغيرات متكافئة أو متماثلة في (ب)، أو أن تغيرات أعظم أو أقل، أو أقوىٰ أو أضعف إلخ تحدث في (أ)، يظهر عنها تغيرات من نوعها في (ب)، نعم كل هذه شروط مستوفاة بالطبع في الشيئين اللذين يرتبطان ارتباط العلة بالمعلول، ولكن الرابطة بين العلة والمعلول تقضي فوق كل ذلك وجود رابطة زمنية، وهذه الرابطة الزمنية لا دخل لها في حالة الافتقار من حيث هو، ومن أجل هذا لا يُمكن أن تُعْكَس الرابطة بين العلة والمعلول، مع أن هذا العكس ممكن في الحالة التي تكون فيها الرابطة أقل خصوصية[1]، فيجب إذن أن نميز بكل وضوح بين القول بوجود افتقار بين الظواهر العقلية والبدنية، والقول بوجود عِلِّية بينها، علىٰ أن الملاحظة الدقيقة قد أيَّدت وجود افتقار العقل إلىٰ الجسم، والجسم إلىٰ العقل، لذلك؛ يقنع الناظر في المسألة -إذ لم يكن تحت تأثير رأي خاص- بوجود علاقة عامة مشتركة بين الاثنين من غير أن يحاول إدخال فكرة القانون الأخص -الذي هو قانون العلية- إلىٰ هذا الميدان.

(٨) خامسًا: ويخطئ الماديون خطأً آخر متصلًا بنظرية المعرفة، من إنهم يسيئون فهم التجربة الإنسانية؛ لأن التجربة لا تكشف لنا بطريقة بديهية عن شيئين أو صفين مستقلين الواحدة عن الأخرىٰ ذات وموضوع أو عقل ومادة، بل الذي ينكشف في التجربة كلٌّ لا تمييز فيه، هذا الكل هو ما ندركه في التجربة لأول وهلة، ولكننا بشيء من النظر وإعمال الفكر، ونبتدئ في التمييز بين الذات والموضوع، أو العقل المدرك والشيء المدرَك[2].

ثم إن أصحاب المذهب المادي لم يقنعوا في بحثهم عن أصل الموجودات، أو جوهر الأشياء، بهذه النتيجة الأولىٰ من نتائج تجريدهم[3]، بل اعتبروا فكرة المادة نفسها، وهي تجريد من الدرجة الثانية (معقول ثان) أصلَ الأشياء وجوهَرَها، أقول

---

(١) أي: أعم، وهي حالة الافتقار الآنفة الذكر. (المُعرِّب).

(٢) قارن الفصل السادس والعشرين.

(٣) لأنهم فرقوا في الذهن بين الشيء المدرك والعقل المدرك مع أنهما في التجربة شيء واحد، فكأنهم بذلك جردوا موضوع التجربة أي: رفعوه إلىٰ مصاف الأفكار المجردة، وهذه هي الخطوة الأولىٰ. (المُعرِّب).

درجة ثانية من التجريد؛ لأن كون الشيء مادة وكونه موضوعًا للتجربة ليسا شيئين مترادفين؛ إذ المراد بالناحية الموضوعية في الشيء الذي تقع عليه التجربة، إنما هو الناحية المستقلة في وجودها عن العقل المدرك لها، وذلك كالعلاقات والنسب الزمانية والمكانية في الشيء المدرَك، أما المادة (كما يدركها العقل في هذه الدرجة من التجريد)، فهي الجوهر العام الذي تظهر فيه كل هذه الصفات أو العلاقات، فبدلًا من أن ينظر الماديون إلىٰ التجربة في صورتها الأصلية، ويلاحظوا العناصر التي تحتوي عليها، ذهبوا خطوة أبعد في التجريد واتخذوا فكرة المادة أساسًا لمذهبهم، ثم رفعوا هذه الفكرة إلىٰ مصاف المبادئ الفلسفية (الميتافيزيقية).

سادسًا: وليست المادة عند الفيلسوف المادي مجرد فكرة، بل هي حقيقة واقعة ظاهرة، فهو يتكلم عن الذرات كأنها أمور يمكن إدراكها بالحس، ويجعل المادة مركزًا لجميع القوىٰ التي تؤثر في حواسنا وهكذا وهكذا، ولكن المعتدلين من المفكرين الذين لهم قدم راسخة في العلوم الطبيعة، يعتبرون فكرة المادة -مصورةً بهذه الصورة- فكرة مفيدة حقًّا، علىٰ شريطة ألا تتَّخذ المبدأ الحقيقي لتفسير الأشياء، وعلىٰ هذا الرأي لا تكون الذرات سوىٰ أسماء تنحصر قيمتها في أنها تعيننا علىٰ تبسيط ما ندركه إدراكًا عامًّا من العلاقات بين الظواهر الطبيعية، أما الفكرة الصحيحة عن المادة وأجزائها، فلا يُمكن تصورها بصورة ما؛ لأن العقل يجردها مرتين، مبتدئًا بالحقائق الأولىٰ التي هي المحسوسات، ومن أجل هذا التجريد توصف الذرات المادية عادة -كما يقول ماخ- ببعض الصفات التي تتناقض مع صفات العالم المحسوس، ومعنىٰ هذا أن المذهب المادي يخلط دائمًا بين المادة التي يتصورها مركبة من أجزاء مادية، وبين المعنىٰ المعقول أو المجرد الذي يدركه من الذرات.

(٩) سابعًا: أن الغرض الوحيد من تكوين الفكرة عن المادة إنما هو -كما أسلفنا- تجسيم الناحية الموضوعية من الشيء الذي يقع عليه إدراكنا، أما الناحية الذاتية من التجربة (أي: ما يتصل بالذات العاقلة)، فليس لها عظيم قيمة عند الماديين، وهذا السبب الذي نستند فيه إلىٰ اعتبارات إبستمولوجية، هو الذي يجعلنا نتصور الظواهر الطبيعية علىٰ أنها دائرة مقفلة من العلل والمعلولات علىٰ نحو ما حدَّها قانون عدم فناء الطاقة، ولكن الناحية الذاتية في التجربة الإنسانية عامل أساسي لا يُمكن إغفاله،

فالأصوات والألوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة، شأنها في التجربة شأن العمليات الفكرية والأفعال الإرادية والانفعالات الوجدانية، من حيث إنَّها كلها عناصر تحتوي عليها التجربة في ذاتها، هي بعبارة أخرىٰ حقائق تعطيها التجربة في كل ظرف من الظروف، ولكن فكرة المادة -كما ذكرنا- فكرة مجردة، أو معقول من المعقولات الثانية، فكيف يمكن إذن أن توجد الصلة التي يتطلبها المذهب المادي بين هذه الفكرة المجردة وبين ما تحتوي عليه التجربة في صورتها الأصلية، مهما يكن نوع المذهب المادي الذي تلجأ إليه في تفسير هذه الصلة، أي: سواء أكان المذهَب الذي يقول إن العلاقة بين الجسم والعقل هي علاقة الصفة بالموصوف، أو المذهب الذي يقول إنها علاقة العلة بالمعلول؟ إن مثل من يدعي وجود هذه الصلة كمثل من يدَّعي وجود صلة بين عمل من أعمال الخير وفكرة الخير نفسها، ويقول إن الصلة بينهما هي صلة علة بمعلول أو صفة بموصوف، إنَّ الصلة لا توجد إلا حيث تكون الأشياء من طبقة واحدة، أو علىٰ الأقل حيث تكون في درجة واحدة من التجريد.

والنتيجة التي نصل إليها الآن من كل ما تقدم هي أن المذهب المادي تفسير افتراضي بحت لطبيعة الوجود، وأنه فوق ذلك يَبعُدُ جدًا أن يكون تفسيرًا فلسفيًا صحيحًا، نعم قد فَقَدَ الآن كل أهميته في الدوائر الفلسفية، ولكنه لا يزال له أنصار من بين علماء الفسيولوجيا وأطباء الأمراض العقلية.

وكثيرًا ما تَستَعمِل الطبقات المتعلمة من الناس اسم النظرية المادية للدلالة علىٰ أي نظرية علمية مستندة إلىٰ أسس قوية، وهذا هو السبب الذي دعانا إلىٰ الإفاضة في نقدها ونقد الدعاوىٰ الميتافيزيقية التي تدعيها.

الفصل السابع عشر

المذهب الروحي

(١) المذهب الروحي هو المذهب المقابل تمامًا للمذهب المادي الذي أسلفنا ذكره، وقد ظهر متأخرًا عنه كثيرًا في تاريخ التفكير الفلسفي؛ فإن النظرية الفلسفية القديمة الوحيدة التي يصح أن تسمىٰ روحية، وهي نظرية أفلاطون في المُثُل لا يمكن إدخالها تحت المذهب الروحي بالمعنىٰ الدقيق لهذه الكلمة، لأن المثال لم يكن عند أفلاطون سوىٰ حقيقة الشيء في صورة معقولة، فهو لا يدل علىٰ شيء عقلي في أصل نشأته، وإن دَلَّ علىٰ شيء تحتوي عليه الحياة العقلية[1]، ولذلك؛ يجب أن نعتبر ليبنتز أول واضع حقيقي للمذهب الروحي، ويرىٰ ليبنتز أن فلسفة المعرفة وما بعد الطبيعة (الفلسفة العامة) يجب أن يُتَّبَع فيهما الطريقة القياسية المتبعة في علم الرياضة، بمعنىٰ أن الفيلسوف يجب أن يبتدئ بأبسط القضايا، وأكثرها وضوحًا وأقربها إلىٰ اليقين، فَيَصْدُرَ عنها ويصعد منها إلىٰ غيرها، أما الإحساسات فليس لها هذه الصفات؛ لأنها لا تخبرنا بشيء واضح عن أصل الكيفيات المحسوسة التي تحتوي عليها، لذلك؛ يرىٰ ليبنتز أنه يجب أن يبدأ كلُّ بحث فلسفي بطائفة من التعريفات التي تستند إلىٰ فكرتي الذاتية والتناقض، بل إن مذهب ليبنتز الفلسفي نفسه مثال واضح من هذا النوع؛ فإن معظم المسائل الهامة فيه يتفرع عن تعريفه الأول لما هو الجوهر.

وقد عرَّف ديكارت الجوهر قبل ليبنتز بأنه الموجود المتقوم بذاته، واستنتج من هذا التعريف أن الذي يستحق هذا الاسم دون غيره هو الله، ومع هذا رأىٰ ديكارت أن

---

(١) وهذا لا شك تفسير غريب لنظرية أفلاطون في المُثل؛ لأن جمهور العلماء مجموع علىٰ أن للمثل الأفلاطونية وجودًا عينيًا -لا ذهنيًا- في العالم المعقول، وهذه مسألة من المسائل التي نقد أرسطو فيها أستاذه نقدًا مرًّا. (المُعرِّب).

المادة والعقل -أو علىٰ حد قوله: الموجود الممتد والموجود العاقل- يمكن أن يطلق عليهما اسم الجوهر أيضًا؛ لأنهما يفتقران في وجودهما مباشرة إلىٰ الله وإلىٰ الله وحده، لم يرق هذا في نظر اسبنوزا؛ لأنه عدَّه ضربًا من التخبط في استعمال الألفاظ، فقصر إطلاق اسم الجوهر علىٰ الله، وقال إن الله يوجد وجودًا مستقلًا في كل من المادة والعقل، ثم إنه عرف الجوهر بأنه ما كان وجوده في ذاته، وما كان إدراكه من ذاته، أعني: ما لا يقتضي تصورُه تصورَ شيء آخر يكون له بمثابة الأصل أو المصدر.

(٢) أما تعريف ليبنتز للجوهر فهو قريب الشبه جدًّا من تعريف ديكارت له؛ لأنه يعرفه بأنه ما كان وجوده من ذاته، ولكنه يفترض وجود عدد من الجواهر لا نهاية له، وبذلك يختلف عن الفلاسفة السابقين؛ لأنهم قالوا بوحدة الجوهر، ثم هو يعرف الشيء الذي وجوده من ذاته بأنه ما كان في ذاته القدرة علىٰ أن يفعل، وبذلك يعتبر القدرة علىٰ الفعل صفةَ الجوهر الأساسية، أما الجوهر في ذاته فهو في نظره شيء غير مادي وغير متحيز، وقد أطلق هذا الفيلسوف علىٰ الجواهر التي يعتبرها العناصر الأولىٰ في تركيب العالم، اسمَ الذرات الروحية التي عرفت منذ زمنه باسم (Monads) (ومعناها الأجزاء التي لا تتجزأ) آخذًا هذه التسمية عن جيوردانو برونو (١٦٠٠م +)، وهذه الذرات الروحية هي الذرات الحقيقية التي تتركب منها الموجودات، أما الذرات التي تدرسها العلوم الطبيعة، فهي ذرات في الظاهر لا غير، وهي العناصر البسيطة التي يتألف منها كل موجود مركب، ومن أجل ذلك لا تقبل تجزئة ولا فناء، وهي فوق كل هذا نقط ميتافيزيقية تختلف كل الاختلاف عن النقط المادية والرياضية[1]، ولما كانت الصفة الجوهرية في ذرات ليبنتز هي قدرتها علىٰ الفعل، استحال عليها أن تتأثر بغيرها، كما استحال علىٰ غيرها أن يحل معها في مكان واحد.

---

(١) إذ النقطة المادية (أي: الذرة في عرف الماديين)، لا تقبل التجزئة بالفعل، ولكن تقبلها في الذهن، والنقطة الهندسية ليست سوىٰ صورة أو مثال في الذهن، وليس لها حقيقة خارجية، أما الذرة الروحية في مذهب ليبنتز فجوهر حقيقي لا يقبل التجزئة فعلا ولا ذهنًا. [راجع كتاب ليبنتز (Monapology)، (ص/ ١٠٥).] (المُعرِّب).

وليست العلاقات التي ندركها بين الظواهر المختلفة في العالم الخارجي سوىٰ نتيجة لتدبير معقول قديم يطلق عليه ليبنتز اسم الانسجام الأزلي القديم، بهذا الانسجام تلتئم حالات كل جوهر مع حالات الجوهر الآخر من غير أن يكون بينهما أي نوع من التأثير.

قد يساعدنا هذا التحديد (في وصف الذرات)، علىٰ الوصول إلىٰ تعريف أدق لنوع الفعل الذي يجب أن يُفْتَرَض وجوده فيها، أما ليبنتز فيتصور هذا الفعل علىٰ أنه نوع من التمثيل (Repraesentare)، أي: تمثيل العالم في صورة فكرة تحتويها كل ذرة في ذاتها؛ لأنه يعتقد أن كل واحدة من الذرات الروحية بمثابة مرآة تعكِس في نفسها صورةَ العالم بأسره، فهي عالم صغير ينعكس فيه كل ما في العالم الأكبر[1].

وقد كان من عادة الفلاسفة القدماء أن يعتبروا الإدراك الحسي صورة للعالم الخارجي، واستمرت هذه الفكرة مقبولة عند المفكرين في جميع العصور، فلما جاء ليبنتز انتفع بها في شرح تفاصيل مذهبه الفلسفي، وأضاف إليه فكرة التمثيل الرياضية[2] (الآنفة الذكر).

ولمَّا كان التفكير عملًا عقليًّا (والتفكير هو الطريقة التي بها يعكس الجوهر صورة العالم في نفسه)، كان أخص صفات الجوهر أنه ذات عاقلة ومن أجل هذا، يَعُدُّ ليبنتز الموجودات المتجسمة ذات الامتداد مجرد ظواهر، أمَّا حقيقتها فهي عدد من الجواهر غير المتجسمة، ولكن الجواهر ليست في نظره سواء في مقدرتها علىٰ تمثيل العالم، (أي: في مقدرتها علىٰ عكس صور الوجود في نفسها)؛ فإن بعضها أكثر وضوحًا في

---

(١) ولليبنتز في التعبير عن هذا المعنىٰ أساليب كثيرة، فهو أحيانًا يقول إن الذرة تعكس صورة العالم في نفسها كما تعكس المرآة صور المرئيات، وأحيانًا يقول إنها تمثل كل ما في العالم، لا بمعنىٰ أنها تعرض صور الموجودات علىٰ نفسها عرضًا، بل بمعنىٰ أنها تحتوي الموجودات في ذاتها في صور معقولة، أو بعبارة أدق تحتويها بالقوة، كما تحتوي البذرة صورة الشجرة، والنفس الإنسانية التي هي إحدىٰ هذه الذرات في مذهب ليبنتز، تمثل العالم كله بهذا المعنىٰ، فالتمثيل هنا هو الاحتواء بالقوة لا بالفعل، راجع تاريخ الفلسفة لأردمان، (ج/ ٢)، (ص/ ١٧٨)، (المُعرِّب).

(٢) مثال ذلك في الرياضة احتواء نقطة المركز في الدائرة بالقوة علىٰ جميع الزوايا التي يُمكن أن تحدثها أنصاف الأقطار التي تلتقي فيها، فبهذا المعنىٰ يُمكن أن يُقال إن نقطة المركز تمثل هذه الزوايا أي: تحتويها بالقوة. (المُعرِّب).

إدراكه من البعض الآخر، بل إن في الوجود جواهر بعدد درجات الوضوح في ذلك التمثيل العقلي.

(٣) ركد المذهب الروحي زمنًا، ثم ظهر مرة أخرىٰ في صورة قريبة الشبه جدًّا من صورته الأولىٰ في فلسفة هربارت، وقد ابتدأ هذه الفلسفة بالتعريف العام لمعنىٰ الوجود، وخلاصته أن وجود أي شيء معناه ثبوته أو وضعه[1] أو الحكم عليه حكمًا إيجابيًّا مطلقًا، والوجود بهذا المعنىٰ مستقل عن جميع صفات الشيء الموجود، كما أنَّه متنافٍ مع السلب (الذي هو العدم)، وبهذ يتضح أن دخول عدد من الصفات الوجودية علىٰ الموجود، يُدْخِل إلىٰ فكرة الوجود عنصرًا جديدًا هو عنصر الإضافة (Relation)، أمَّا الوجود من حيث هو، فهو مفهوم أولي بسيط.

وتتعارض نظرية هربارت مع مفهوم الشيء، كما ندركه في التجربة من أنَّه موجود له كثير من الصفات، فالطريق الوحيد إلىٰ التوفيق بين فكرة الموجود، كما يتصورها هربارت، وبين فكرة الموجود كما ندركه في تجاربنا، هو افتراض وجود عدد كبير من الموجودات كل منها له طبيعة واحدة، وهذه الموجودات هي التي يطلق عليها هربارت اسم الحقائق، أو الموجودات الحقيقية، وهي موجودات غير مادية تشبه الذرات الروحية التي قال بها ليبنتز، ولكنها غير قابلة للتعريف لبساطة طبيعتها، أمَّا العلاقات التي ترتبط بها هذه الموجودات الحقيقية، فهي أنواع من الاضطراب (Disturbance) تحدث لكل منها، ثم مقاومة يحدثها كل منها، وكل اضطراب تفسده مقاومة بحيث يستحيل عليه أن يتحقق، ويرىٰ هربارت من الناحية السيكولوجية أن الفكر هو العملية الوحيدة التي تجد الحياة العقلية فيها طريقًا للتعبير عن نفسها، وهو في لغته المقاومة التي يقوم بها جوهر العقل، فمجموع مقاومات العقل هي الأفكار.

---

(١) الكلمة الألمانية هي (Setzen) (ومرادفها بالإنجليزي Position المأخوذة من الأصل اللاتيني Ponere)، ولا تستعمل كلمة (Position) الإنجليزية في معنىٰ اصطلاحي إلا في حالة ترجمة كلمة (Setzen) بها وقد استعمل مناطقة العرب كلمتي الوضع والرفع بمعنىٰ الإيجاب والسلب، أي: لإثبات وجود الشيء أو نفيه، فكانوا موفقين في هذا كل التوفيق؛ لأن كلمة وضع هي الترجمة الحرفية لكلمة (Ponere) اللاتينية، وكلمة رفع الترجمة الحرفية لكلمة (tellere).

[راجع كلامهم في مسألة وضع المقدم ورفع التالي في الأقيسة الاستثنائية الاتصالية]. (المُعرِّب).

إلىٰ هنا لا نجد للمذهب الروحي عند هربارت من القوة مثل ما له عند ليبنتز؛ فإنَّه لم يفسر لنا نوع المقاومات التي تحدثها الجواهر التي تتألف منها الأجسام، كما أنَّه لم يفسر تلك الطبيعة البسيطة التي قال إنَّها أخص صفات الموجودات الحقيقية (أي: الجواهر).

أمَّا لطزه فهو أقل تحفظًا في موقفه من أصحاب النظرية الروحية، فهو يفهم من وجود الشيء أن له علاقات ونسبًا مع غيره، أو أنه قوة الشيء علىٰ أن يؤثر في غيره ويتأثر به، ولا يُمكن تصور هذه العلاقات والنسب إلا إذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات، ولهذا؛ يَعْتَبِر هذا الفيلسوف أفراد الموجودات مجرد حالات أو تغيرات في جوهر واحد عام يسميه أحيانًا باسم المطلق، علىٰ أنه يرىٰ أن أفراد الموجودات يُمكن اعتبارها وحدات مستقلة إذا نسبنا إلىٰ كل منها نوعًا من الحياة العقلية تشبه الحياة العقلية التي لنا.

(٤) ويُمكن اعتبار فُنْت أيضًا، بمعنىٰ من المعاني، فيلسوفًا روحيًا؛ فإنَّه يقول إذا جعلنا نقطة الابتداء في بحثنا، الحقيقة الأصلية التي هي موضوع تفكيرنا، أي: الشيء الذي تقع عليه التجربة[١]، وجدنا أن نظر العلم الطبيعي فيه ونظر علم النفس يتشعبان ويتخذ كل منهما طريقًا خاصًا، فإذا نظرت الفلسفة في نتائج العلم الطبيعي، وصلت في النهاية إلىٰ افتراض وجود الذرة، أي: الوحدة المادية منظورًا إليها من ناحية الكم، أي: الذرة معرفة تعريفًا صوريًا بحتًا، وإذا نظرت الفلسفة في نتائج علم النفس وصلت من ناحية أخرىٰ إلىٰ افتراض وجود نوع آخر من الوحدة (الوحدة النفسية) التي هي وحدة الكيف، وهي التي يُسميها بالإرادة، ومهمة البحث الفلسفي في طبيعة الوجود هي الجمع بين هاتين الطريقتين (وهاتين الناحيتين)؛ لكي يُدرك العقل ماهية تلك الحقيقة الأصلية التي ابتدأ بها، والنتيجة التي يصل إليها العقل بواسطة هذا التفكير الفلسفي، هي أن الوحدة الجوهرية في كل موجود تتألف من ذرة وإرادة معًا، أمَّا الناحية المادية وحدها -وهي ناحية الذرة أو الوحدة الوجودية- فليست أمرًا جوهريًا.

وليست النزعة الروحية قاصرة علىٰ هؤلاء الفلاسفة الأكاديميين (Von Fach)،

---

(١) قارن الفصل السادس والعشرين.

بل كثيرًا ما تجدها في غير دائرتهم، متصلة عادة بنظرية العقليين في طبيعة المعرفة (الإبستمولوجيا)[1]، وذلك أنَّ الفيلسوف إذ قرر أن الفكر أساس كل تجربة وجوهرها؛ سهُل عليه أن يُفسر كل المعاني العلمية تفسيرًا عقليًّا أو رُوحيًّا، وأن يؤول الوجود المادي تأويلًا عقليًّا أو روحيًّا، وهذا ما فعله الفيلسوف باركلي الذي دعاه مذهبه في اللامادية أو السيكولوجية إلىٰ إنكار كل شيء عدا الذوات العاقلة أو الأرواح.

ثم يجب ألا ننسىٰ أن الأحكام التقديرية تلعب دورًا مهمًّا في تفكيرنا؛ فإنَّنا كثيرًا ما نعتبر الظواهر العقلية أهم أو أعلىٰ قيمة من الظواهر المادية، بل كثيرًا ما نعدها الأشياء الوحيدة التي لها قيمة حقيقية في الوقت الذي نعتبر فيه الظواهر المادية نوعًا من الوجود الأدنىٰ الذي لا قيمة له، ومن المشاهد أن المذهب الروحي الفلسفي يروق بوجه خاص في نظرية المفكرين الذي يأخذون بالنظرية الديناميكية في الفلسفة الطبيعية[2]؛ فإنَّ من يعتبر الذرات مجرد مراكز للقوة -وبذلك ينظر إليها علىٰ أنها مجرد نقط لا امتداد لها- يسهل عليه أن يعرِّفها بأنها أمور روحية، ويرىٰ في هذا التعريف الشمول والدقة اللذين يطلبهما.

علىٰ أنَّ بعض الفلاسفة قد حاول أن يُبرهن علىٰ صحة المذهب الروحي بأدلة مستندة إلىٰ فكرة التشبيه والتمثيل، فشوبنهور يقول مثلًا: إنَّنا لا نُدرك شيئًا في ذاته ولا ظواهر ذلك الشيء إلا في أنفسنا، فبالقياس إلىٰ ما ندركه في أنفسنا نستطيع أن نعين من بين الموجودات الخارجة عنا الأشياء التي لا ندركها إلَّا عن طريق إدراكنا لظواهرها الواقعة في الزمان والمكان، ومن هنا كان العالم من حيث هو مجموعة من الظواهر مجموعةً من الأفكار، ومن حيث هو شيء في ذاته أو حقيقته كان إرادةً.

(٥) وإذا قارنَّا الفكرة الرئيسية في المذهب الروحي بنظيرتها في المذهب المادي؛ وجدنا الأولىٰ أبسط بكثير من الثانية، فالمذهب الروحي يرد جميع الظواهر التي ندركها في تجاربنا -أي: الظواهر المادية والجسمية علىٰ الأخص- إلىٰ ظواهر عقلية، بمعنىٰ أنَّه يعتبر مصدرها وجودًا عقليًّا أو حياة عقلية، أما نوع ذلك الوجود العقلي

---

(١) راجع الفصل السادس والعشرين.

(٢) راجع الفصل السابع: (الفقرة الخامسة).

أو هذه الحياة العقلية؛ فلا نعرفه إلا بالقياس إلىٰ حياتنا العقلية، فنتصوره علىٰ أنه مظهر لحياة عقلية، أو حياة روحية شخصية تختلف قليلًا أو كثيرًا في كمالها الروحي، وتتفاوت بحسب ما فيها من الصفتين الظاهرتين في جميع الكائنات الطبعية، وهما التلقائية والاستقلال في الفعل، في هذه العبارة الوجيزة استطعنا أن نُجمل المذهب الروحي إجمالًا دقيقًا، ممَّا جَعَل نقدنا لهذا المذهب أقصر وأقل تعقيدًا من نقدنا للمذهب المادي، وهاك أهم ملاحظاتنا عليه.

الأولىٰ: أن البديهة تقضي بأن المذهب الروحي يُمكن أن يتفق تمامًا مع علم النفس، نعم؛ قد اعترض بعض الكتاب بأن التفسير الروحي للعالم لم يفسر ماهية العقول الأخرىٰ -غير العقول الإنسانية- وهي التي صورها علىٰ أنها مراكز شعورية في كل كائن من الكائنات، بل قد جعل تفسير ماهيتها أمرًا مستحيلًا، ولكن لا يُوجد سبب للقول بأن تفسيرًا فلسفيًّا خاصًّا لما يصدر عن غيرنا من ظواهر اعتدنا أن نستدل بها علىٰ وجود حياة داخلية أو حياة عقلية فيه، يجب أن يُتَّخَذَ بالضرورة دليلًا علىٰ بطلان النتيجة التي وصل إليها العقل، بقياسه ذلك الغير إلىٰ نفسه؛ فإن الحقائق في ذاتها لا تتغير بنوع التغير الذي تفسر به، وما علينا إلَّا أن نجرد هذه الحقائق من المعاني العلمية التي اعتدنا أن نعبر بها عنها، وأن نخلع عليها ثوبًا آخر من معاني الفلسفة الروحية، ومن أجل هذا لم ترد الاعتراضات علىٰ المذهب الروحي -لو كان هناك اعتراضات- إلا من ناحية العلوم الطبيعية أو من ناحية نظرية المعرفة.

الثانية: أنَّنا لا نرىٰ أن المذهب الروحي قد غير شيئًا من الأفكار أو القوانين أو المناهج التي وضعها الباحثون من العلماء؛ فإنه يستوي أن نقول بوجود ذرات مادية بحتة يتصل بعضها ببعض اتصالًا ميكانيكيًّا، أو نعدل عن هذا إلىٰ القول بأن هذه الذرات جواهر روحية، وفي كلتا الحالتين علىٰ السواء يجب أن نفترض وجود العلاقات والنسب بين الأشياء علىٰ نحو ما يلاحظها العلماء الطبيعيون ويقررونها، كما يجب أن نعترف بصحة القوانين التي تصل إليها هذه العلوم[١].

(٦) الثالثة: يُمكن أن يُقال مثل هذا القول نفسه في الاعتراض الذي قد يرد علىٰ

---

(١) ولكن إذا كان الأمر كذلك، فما قيمة افتراض الروحية في كل شيء، إذا كنا نترك تفسير جميع الظواهر الكونية للعلوم الطبيعية، كما نترك لها وضع القوانين؟ (المُعرِّب).

المذهب الروحي من ناحية المعرفة[1]؛ فإنَّنا لو حلَّلنا العناصر التي تحتوي عليها مادة تجاربنا؛ لوجدنا أنها جميعها ظواهر عقلية (نفسية)، وأنه لا تخلو تجربة من تجاربنا الواقعية عن أن تكون إحساسًا أو فكرة أو شعورًا وجدانيًّا، أي: لا تخلو عن أن تكون عملية من عمليات العقل، وليس في التجربة عنصر ندركه في شيء خارجي سوىٰ بعض صفات أو أعراض زمانية أو مكانية ننسبها عادة إلىٰ شيء ندركه إدراكًا صوريًّا محضًا، ونطلق عليه اسم المادة أو الطاقة؛ فلو أننا قرأنا في هذه الألفاظ معاني جديدة، بأن استعضنا عن الوجود المادي الوجودَ الروحي؛ لأدركنا شيئًا أكثر تحديدًا وأدنىٰ إلىٰ أن يعبِّر عن الحقيقة الكاملة من مجرد كمٍّ ماديٍّ خالٍ من جميع الصفات، نعم قد نشتط كثيرًا ونقع في الخطأ في محاولتنا التوفيق بين المذهب الروحي ونظرية المعرفة، كأن ندعي أن القول بالمثالية (Idealism)، هو القاعدة الحقيقية التي يجب البدء بها في كل نظرية فلسفية تبحث في طبيعة العالـم، مع أن هذا ادعاء لا أساس له[2].

وختامًا نقول في المذهب الروحي: إنَّه مذهب محتمل الصدق (بالرغم من كل ما قد يُقال فيه)، وإنه يمتاز عن المذهب المادي في أنه لا يُمكن نقضه بأدلة مستمدة من نظريات المعرفة أو من العلوم الجزئية المتصلة به، أعني: علمي النفس والطبيعة، ولكن ليس معنىٰ هذا أننا نرىٰ أنه يفضُلُ سائر المذاهب الفلسفية الأخرىٰ، علىٰ العكس نرىٰ أن صعوبات كثيرة تعترض سبيلنا عندما نحاول تطبيقه بالتفصيل، وتتلخص هذه الصعوبات فيما يأتي:

(٧) أولًا: نلاحظ أن في تفسير المفاهيم العلمية تفسيرًا روحيًّا ضربًا من التعسف والاعتداد بالرأي للأسباب الآتية:

---

(١) لا يريد الاعتراض من ناحية المعرفة إلا من نظرية خاصة في المعرفة، وهي النظرية التي تعترف بوجود كل من العالِم والمعلوم وجودًا مستقلًا عن الآخر، أما النظرية القائلة بوحدة العالِم والمعلوم، وبالوجود العقلي لكل شيء يقع عليه الإدراك الإنساني (أو الإلهي)، فلا تنافي بينها وبين المذهب الروحي، بل هي من مشربه. (المُعرِّب).

(٢) راجع الفصل السادس والعشرين، ويُلاحَظ من كلام المؤلف أنه لا سبيل للتوفيق بين المذهب الروحي ونظرية المعرفة إلا عن طريق المذهب المثالي، وأن أي مذهب آخر من مذاهب المعرفة لا بد وأن يتعارض مع الفلسفة الروحية. (المُعرِّب).

(أ) أنه لا يُوجد ما يحملنا علىٰ الاعتقاد بأن العناصر المادية تحتوي في داخلها شيئًا خفيًّا يجب تصوره علىٰ نحو ما نتصور عقولنا أو نفوسنا فينا. وليس لهذه القوىٰ (هذه الروحانيات!) التي يُفْتَرَض وجودها في ذرات المادة من صلة إلا بالتغييرات التي تحدث في وضع الذرات، ومعنىٰ هذا أنها ليس لها من أثر إلا في إحداث هذه التغيرات التي ندركها في الأجسام الطبيعية عندما تتحرك مادتها.

(ب) أن فكرة القوة أصبحت لا قيمة لها في العصر الحديث، فقد حلت محلها فكرة أدق منها، وهي فكرة النسب الزمانية والمكانية بين الكتل المادية.

(ج) أنه لا يُوجد أيُّ أثر للصلة الوثيقة بين الظواهر المادية (الفيزيقية)، والعلاقات التي يدعي علم النفس وجودها بين الظواهر النفسية، ومن كل هذا يتبين أن نتائج العلوم الطبيعية لا تستلزم التفسير الروحي للبحوث الطبيعية ولا تمهد لها.

ثانيًا: أنَّنا عندما نطالب أنفسنا بوصف دقيق لذلك الوجود الروحي الذي ينسبه الروحيون للمادة، تواجهنا صعوبة أخرىٰ، فليبنتز مثلًا يعبر عن تلك الناحية الروحية في العالـم الطبيعي -أو تلك الناحية الباطنية فيه- بأنَّها مقدرة كل كائن علىٰ تمثيل الوجود في ذاته، ويرىٰ شوبنهور أنها الإرادة، في حين يرىٰ أصحاب مذهب ثالث أن الظواهر التي ندركها في تجاربنا الفردية، يجب أن تحوَّل (بنوع ما من التحول) إلىٰ (ما نسميه) بالأجسام الطبيعية، أو الأجزاء التي تتألف منها هذه الأجسام.

أما أي هذه المذاهب يُعبر عما هو واقع بالفعل، أو أيها هو المذهب الصحيح؛ فلا تتعرض لذلك العلوم الطبيعية علىٰ الإطلاق.

(٨) **ثالثًا**: ليس في علم النفس ما يُؤيد المذهب الروحي؛ فإن علم النفس يخبرنا أنَّ الحياة العقلية في كل فرد متصلة بجزء خاص من الجسم يمتاز بتعقيد تركيبه، لا أنَّها منبثة في جميع أجزاء الجسم، ولا يركز علماء النفس الطبيعيون العقل -أو الحياة الشعورية- في نقطة واحدة أو خلية واحدة من خلايا المخ، بل يقولون إن التغيرات الفسيولوجية التي تظهر عنها الظواهر النفسية مباشرة، مركزها في المخ، أو في اللحاء المخي، ومعنىٰ هذا أنَّنا لا نعلم عن حياتنا العقلية شيئًا نقيس عليه ما ندَّعي وجوده في المادة من حياة عقلية نقول إنها تشابهها وتماثلها، فإذا نزلنا مع عالِم النفس المقارن إلىٰ أحط مستوىٰ للحياة الحيوانية، حيث الحياة العقلية محتملة الوجود في أبسط

مظاهرها؛ فإننا مضطرون إلىٰ الوقوف عند الخلية أو عند نواة الخلية، أما الذرة المادية؛ فلا نجد مطلقًا ما يُؤيد دعوانا بوجود بذور الحياة فيها، ولا يجد العلماء في تجاربهم شيئًا مطلقًا يستندون إليه في نسبة الحياة العقلية أو الروحية إلىٰ الكائنات غير العضوية.

رابعًا: ليس في نظرية المعرفة أدلة تؤيِّد المذهب الروحي، ولا حقائق تعتمد عليها في مثل هذا التأييد؛ فإن الناحية العقلية في نظر «علم المعرفة» ليست سوىٰ واحدة من ناحيتي الحقائق التي ندركها في تجاربنا، مهما كان الاتفاق تامًّا بين هذه الناحية وبين الناحية «الموضوعية» في الشيء الذي تقع عليه التجربة، فليس موضوع التجربة - الشيء الذي ندركه إدراكًا مباشرة- أمرًا نفسيًّا أو عقليًّا، زد علىٰ ذلك أن المذهب الروحي يفترض في «مبحث المعرفة» فرضين لا أساس لهما علىٰ الإطلاق، الأول: أن للذرات المادية وجودًا مستقلًا، أي: يفترض وجودًا مستقلًا للمادة التي تقع فيها الظواهر الطبيعية، الثاني: أن هذه الموجودات المجسمة ليست سوىٰ موجودات روحية.

مُـلَاحَـظَـةٌ

يُسمىٰ المذهب الروحي أحيانًا بالمذهب المثالي (Idealism)، ويرجع ذلك إلىٰ الصلة بين المذهب المثالي في المعرفة والمذهب الروحي في الفلسفة العامة، ويُسمىٰ أصحاب مذهب الأرواح (Spiritism)[1] مذهبهم أيضًا المذهب الروحي؛ لأنهم يرون أن هذا الاسم أشرف وأوقع في النفس من الأول.

(١) المذهب الروحي (Spiritualism)، هو المذهب الفلسفي الذي سبق شرحه، أما مذهب الأرواح (Spiritism)، فهو المذهب القائل بأن الأرواح جواهر مجردة مستقلة في وجودها عن الأجسام يمكن الاتصال بها بعد مفارقتها للأبدان، وأنها تستطيع في حال تجردها أن تأتي بخوارق العادات. (المُعرِّب).

الفصل الثامن عشر

المذهب الأثنيني أو (الثنوي)

(١) الفيلسوف الثنوي هو الذي يعتبر العقل والمادة -أو ما هو ذاتي، وما هو موضوعي في الأشياء- نوعين من الوجود مختلفين، مستقل كل منهما عن الآخر، فهو ينظر إلىٰ الوجود نظرة أقوىٰ وأشمل، كما نظر إليه أصحاب اليقين (Dogmatists) من رجال القرون الوسطىٰ المسيحية ورجال العصر الحديث، وقد ظهر هذا المذهب مبكرًا نوعًا في تاريخ التفكير الفلسفي.

كان أنكساغوراس أظهر فيلسوف ثنوي بين قدماء الفلاسفة الذين سبقوا سقراط[١]؛ فإنه قد وضع حدًّا فاصلًا بين العقل والمادة التي تتألف من ذرات لا نهاية لعددها، فالعقل عنده هو مبدأ النظام (أو التدبير) والحركة في المادة التي لا نظام ولا حركة فيها بطبيعتها، وصفات العقل الأساسية هي تَقَوُّمُه بذاته، وبساطته واستقلاله في وجوده وعلمه بنفسه.

وكذا؛ يُمكن اعتبار أفلاطون وأرسطو -أعظم فلاسفة العصر القديم علىٰ الإطلاق- من أتباع المذهب الثنوي؛ فإن أفلاطون يفرق بين الموجودات المادية ومُثُلِها، وبين المعدوم (الموجود في الظاهر فقط) والموجود حقًّا، وبين المحسوس والمعقول، وهو الموجود الحقيقي الظاهر في صور الأنواع والأجناس.

ثُم إن أفلاطون يفرق بين العالم المحسوس والعالم المعقول تفرقة أخرىٰ علىٰ أساس القيمة، وهي تفرقة سنجد مغزاها الفلسفي ظاهرًا في جميع أجزاء هذا الفصل.

أما أرسطو؛ فنجده يقول بنفس هذه الأثنينية، وإن كان لا يعتبر طرفيها منفصلين

---

(١) راجع الفصل الخامس عشر: (الفقرة الأولىٰ).

تمامَ الانفصال كما فعل أفلاطون، فالأثنينية عند أرسطو أثنينية الهيولي والصورة، وكل موجود مُتَعَيِّن إنما هو في الواقع هيولي مصوَّرة؛ لأنّ الهيولي لا وجود لها مجردة عن الصورة، كما أنه لا وجود للصورة مجردة عن الهيولي إلا في حالة الوجود الإلهي، والعلاقة بين الهيولي والصورة هي العلاقة بين ما هو ممكن الوجود وما هو متحقق الوجود، أو بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل، ولهذا؛ يُعرِّف أرسطو النفسَ بأنها صورة الجسم أو وجود الجسم بالفعْل (Entelechy)[1]، أما الوجود الإلهي؛ فهو وجود مفارق للهيولي علىٰ الإطلاق، ويضع أرسطو العقل (القوة العاقلة) فوق جميع القوىٰ العقلية الأخرىٰ -كما فعل أفلاطون- لما للعقل من صفة الخلود.

وقد ظهرت هذه الأثنينية في فلسفة القرون الوسطىٰ في البحوث الفلسفية البحتة والأخلاقية علىٰ السواء.

(٢) والفرق عظيم جدًّا بين اثنينية القدماء والأثنينية في الفلسفة الحديثة، ففي الفلسفة القديمة يعتبر الجسم والعقل طرفين متقابلين، كما تتقابل أطراف أخرىٰ تقابلًا حقيقيًّا، وليس التقابل بين الجسم والعقل سوىٰ حالة خاصة يُوَضَّح بها التقابل العام بين الهيولي والصورة، ومعنىٰ هذا أن أثنينية العقل والجسم ليست مستندة إلىٰ وجود صفات معينة أو معنىٰ خاص، ولكنها مثال فقط من أمثلة الأثنينية بالمعنىٰ العام.

أمَّا في العصر الحديث؛ فيعتبر ديكارت المؤسس الحقيقي للمذهب الثنوي الفلسفي؛ فإنه يتخذ التفرقة بين مفهوم المادة ومفهوم العقل لا أساسًا لفلسفته، والشيء المادي عنده هو ما كان فيه صفة الامتداد، والعقلي ما كان فيه صفة التفكير، وبذلك انحصر الوجود في نوعين من الجواهر، الموجودات الممتدة (res extensa)، والموجودات العاقلة (res cogitans)[2]، وكل من هذين النوعين مستقل في وجوده عن الآخر وإن كانت الصلة بينهما مشتركة متبادلة، غير أن ديكارت لا يفسر لنا كيف يُمكن الاتصال بين هذين الجوهرين المختلفين اختلافًا تامًّا، ولذلك؛ حاول الفلاسفة الذين أتوا من بعده أن يسدوا ذلك النقص في مذهبه، ومن أشهر هؤلاء أصحاب مذهب الظروف أو المصادفات (Occasionalism) لاسيما آرنولد جيلنكس

---

(١) أي: الوجود الكامل الذي يجب أن يكون للجسم عند تحققه بالفعل. (المُعرِّب).

(٢) قارن الفصل السابع عشر: (الفقرة الأولىٰ).

(Geulincx) (١٦٦٩م +)، ويرىٰ أصحاب هذا المذهب أن وجود علاقة عِلِّيَّة بين شيئين مختلفين تمام الاختلاف ضرب من الاستحالة، ولذلك ينسبون العِلِّيَّة في مثل هذه الأحوال إلىٰ فعل الله مباشرة، وعلىٰ هذا؛ فالأفكار التي نعتقد أننا ندركها عن طريق ما يصل إلىٰ حواسنا من العالم الخارجي، ليست إلا أمورًا صوَّرها الله في عقولنا علىٰ وفق ما هو موجود في العالم المادي، وليست الحركات الجسمية التي تبدو لنا أنها وليدة إرادتنا سوىٰ حركات نظمها الله -تعالىٰ- بحيث تصدر مطابقة لما يخلقه فينا من الخواطر النفسية، فكل من العقل والجسم إذن ليس إلا علة، في الظاهر فقط، لكل تغير يحدث من أحدهما في الآخر، أي: ليس كل منهما إلا ظرفًا أو مناسبة أو علة مصادفة تعمل عندها العلة الحقيقية التي هي الله.

ومن الغريب حقًّا أنه لم يظهر أحد منذ عهد جيلنكس إلىٰ يومنا هذا، يدافع عن مذهب الأثنينية دفاعًا حارًّا أو يعرضه عرضًا قويًّا، اللهم إلا إذا استثنينا بعض الفلاسفة المحدثين الذين يمثلون فكرة فلاسفة القرون الوسطىٰ في هذا الموضوع، أمَّا جمهور معاصرينا فيميلون إلىٰ رفض هذه النظرية علىٰ أساس أنَّها غير كافية في تفسير العلاقة بين الجسم والعقل، ولكنها في نظر الرأي العام لا منافس لها سوىٰ النظرية المادية[1]، وهي النظرية الغالبة في علمي النفس والطبيعة كما يدل عليه المصطلحات التي يستعملها العلماء التجريبيون في هذين العلمين.

(٣) ولكن الفرق بين النزعة الفلسفية في هذه المسألة، ونزعة العلوم الجزئية (علمي النفس والطبيعة)، والرأي العام، لا يُمكن أن يعتبر فرقًا فاصلًا ولا ضروريًّا حتىٰ يبرهن علىٰ صحة الأساس الذي يعتمد عليه، أعني: حتىٰ يبرهن علىٰ أنه من المستحيل أن تُحَلَّ مشكلة الصلة بين الجسم والعقل حلًّا منطقيًّا مؤيدًا بالحقائق، يكون أساسه الفكرة الثنوية، والذين يستبعدون إمكان تفسير الحقائق علىٰ أساس ثنوي يقولون إنَّ من المتعذر أن تطبق فكرة العلة والمعلول علىٰ نوعين من الحوادث مختلفين تمام الاختلاف، ولكن لنا أن نسأل هؤلاء المفكرين إذا كان التشابه في الصفات بين شيئين شرطًا أساسيًّا في الواقع لكي توجد بينهما علاقة علّية؟ وجوابنا علىٰ ذلك: أن قانون العلية لا يشترط مثل هذا الشرط، أي: لا يشترط تشابهًا أو تغايرًا بين الأشياء

(١) راجع الفصل السادس عشر: (الفقرة التاسعة).

التي يتصل بعضها ببعض اتصال العلة والمعلول، ومن ناحية أخرىٰ إذا أنكرنا تطبيق فكرة العلية في نوعين من الظواهر مختلفين تمام الاختلاف، ثم أنكرنا تبعًا لذلك وجود صلة علية بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية -علىٰ نحو ما يفهمها المذهب الثنوي- كان ذلك الدليل أقرب الأشياء إلىٰ القياس الدوري[1]؛ لأن الجسم والعقل هما المثال الوحيد لذلك الاختلاف الذي تكلموا عنه.

أمَّا الظواهر النفسية (العقلية) نفسها؛ فلم يعارض أحد في وجود العلاقات العلية بينها، بأكثر ممَّا عُورض في وجود العلاقات «العلية» بين الظواهر المادية، وهذه القاعدة -أي: قاعدة عدم وجود علاقة عِلية بين الأشياء المختلفة تمام الاختلاف- قاعدة غريبة حقًّا؛ لأنها تستند إلىٰ حالة واحدة -هي حالة الجسم والعقل- ثم تُعْتَبَر قاعدة صحيحة عامة لا لسبب ما سوىٰ أنه يراد إدخال تلك الحالة نفسها تحتها!

أمَّا التجارب فتُؤيد أن بين شيئين اتصالًا عِلِّيًّا إذا لُوحظ أن بينهما تتابعًا في الوجود، وأن بين ظواهرهما تكافؤًا في الكم أو في الكيف[2]. ومن هذا يتبين أن الذي يُمكن أن يُقال إنه يتصل اتصالًا عِلِّيًّا إنما هو الظواهر وأن كل تغير يحدث في إحدىٰ ظاهرتين متصلتين اتصالًا عليًا يجب أن يساويه تغير في نفس الاتجاه، وفي نفس الكم في الظاهرة الأخرىٰ، ولكن هذا التكافؤ لا علاقة له مطلقًا بتشابه أو عدم تشابه الظاهرتين. ونحن نعتقد بوجود صلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية؛ لأننا نلاحظ أن الإحساس يقوىٰ كلما زاد تأثر الحاسة، وأن الحركة العنيفة تصدر عن

---

(١) أظهر صورة للقياس الدوري (Circulus in Probanco المعروف في المنطق باسم المصادرة علىٰ المطلوب)، هي أن تكون نتيجة القياس (وهي الشيء المطلوب البرهنة عليه) إحدىٰ مقدمتي القياس، فيحصل الدور في الدليل؛ لأنك في هذه الحالة تبرهن علىٰ الشيء بنفسه، ويرىٰ المؤلف أن في دليل المنكرين لوجود الصلة العلية بين الجسم والعقل دورًا؛ لأن هذا الدليل يُمكن وضعه في القياس الآتي: لا تُوجد علاقة عِلية بين شيئين يختلفان تمام الاختلاف + الجسم والعقل شيئان يختلفان تمام الاختلاف إذن لا توجد علاقة عِلية بين الجسم والعقل.

= ولكن لما كان الجسم والعقل هما الشيئين الوحيدين اللذين يوجد بينهما تمام الاختلاف؛ كانت النتيجة (وهي المطلوب) عين المقدمة الأولىٰ (وهي جزء من الدليل)، فكأننا استدللنا علىٰ الشيء بنفسه، أي: كأننا قلنا لا توجد علاقة عِلية بين الجسم والعقل؛ لأنه لا تُوجد علاقة عِلِّية بين الجسم والعقل، وهذا هو الدور بعينه. (المُعرِّب).

(٢) راجع الفصل السادس عشر: (الفقرة السابعة).

عمل إرادي عنيف، مع أن اعتقادنا هذا ليس متأثرًا علىٰ الإطلاق بالفرق الذي لا تشكُّ في وجوده بين تأثر الحاسة والإحساس نفسه، أو بين العمل الإرادي والحركة.

(٤) ولكن صحة هذا الرأي تظهر من ناحية أخرىٰ: وذلك أن صفات الأشياء في كل من العالم المادي والعالم العقلي تختلف اختلافًا بَيِّنًا في درجة تشابهها، ومع ذلك لم يمنعنا هذا الاختلاف من الاعتقاد بأنها جميعها تخضع لقانون العلة والمعلول، فقد تتصل الظواهر الميكانيكية والكهربائية والكيميائية اتصالًا عِلِّيًا، وكذلك قد تتصل الظواهر الوجدانية والتفكيرية والإرادية، ومع ذلك لم يمنع التفاوت العظيم الذي بين الظواهر النفسية علماء النفس من أن يفسروها تفسيرًا عِلِّيًا. نعم؛ كثيرًا ما ترد الاعتراضات علىٰ تطبيق فكرة العلية علىٰ الظواهر النفسية، أي: إخضاع الأحوال النفسية لقانون العِلِّيَّة، ولكن لم ترد هذه الاعتراضات من أجل الشكِّ في تشابه الظواهر النفسية، بل لأنَّه يُظَنُّ أن قانون التكافؤ بين العلة والمعلول لا يُمكن تطبيقه تطبيقًا دقيقًا في العالَم النفسي.

لنا إذن أن نفرض تلك الحجة البالغة التي استند إليها معارضو المذهب الثنوي الفلسفي، ولكنَّا لن نستطيع -إذا طُلِبَ إلينا أن نشرح ماهية الصلة العِلِّيَّة بين الجسم والعقل- أن نُجيب إلا بما أجاب به كل من هيوم ولطزه، أعني: أن هذا طلب مستحيل! فإن ماهية فعل العلية في كل شيء أمر خفي عنَّا حتىٰ في العالم المادي، حيث العلية أمر لا مراء فيه.

ثُم ليُلاحظ أن القول بأن العلة تحدث المعلول يتضمن تفسيرًا فلسفيًا خاصًا للحقائق المشاهدة؛ فإن كل ما نشاهده في تجاربنا هو تتابع في الوجود وتكافؤ في الظواهر التي هي علل ومعلولات، ولأصحاب المذهب المثالي (في مبحث المعرفة) طعن خاص في المذهب الثنوي ذلك أن القول بالأثنينية يتعارض مع القول بأن الأشياء التي نسميها مادية ليست في الواقع سوىٰ صور من الأفكار، ولكننا لن نعرض في شيء من التفصيل للبرهنة علىٰ فساد ذلك الرأي الخاطئ، وحسبنا هنا أن نقول إنَّه لم يكن له من القيمة في خذلان المذهب الثنوي أكثر ممَّا كان له في الانتصار للمذهب الروحي[1].

---

(١) راجع الفصل السابع عشر: (الفقرة السادسة).

(٥) وليس لعلم النفس اعتراض علىٰ المذهب الثنوي الفلسفي، يدل علىٰ ذلك أن الفلاسفة في معالجتهم للمسائل النفسية، يستخدمون لغة الأثنينية علىٰ الرغم ممَّا بينهم من تفاوت في المذاهب الفلسفية التي يدينون بها، ولكن الأمر علىٰ خلاف ذلك فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية؛ فإن افتراض وجود الأثنينية يترتب عليه افتراض وجود تفاعل بين جوهرين مختلفين: أو علىٰ الأقل بين ظاهرتين مستقلتين، وهذا يتعارض مع قانون من القوانين الأساسية في العلم الحديث، وهو قانون عدم فناء الطاقة، وقد سبق أن أشرنا إلىٰ أن ذلك القانون يتعارض مع المذهب المادي الذي أسلفنا شرحه[1]، وهو يتعارض هنا مع مذهب الأثنينية الذي نحن بصدده، إلَّا أنه يجب أن نتذكر أن المذهب المادي يُرْجِعُ جميع الظواهر العقلية إلىٰ ظواهر مادية - أي: أنه يقرر وجود العلاقة العلية بين الجسم والعقل من جانب واحد، في حين أن المذهب الثنوي يقرر وجود تفاعل مشترك بين الاثنين، فالصعوبة إذن ليست واحدة في الحالتين، وما علينا إلا أن نفترض -كما يفترض علم النفس الحديث- وجود تكافؤ بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية التي تقابلها، وإذا سلمنا بهذا الفرض؛ لزم أن نسلم بأن مقدار الطاقة التي تُبذل في الناحية البدنية، لكي يظهر عنها مقدار مكافئ من الطاقة العقلية، يجب أن يعوض عن طريق تحول هذه الطاقة العقلية مرة أخرىٰ إلىٰ نوع جديد من الطاقة البدنية، وفي هذه الحالة يستوي أن نفرض أو لا نفرض وجود مقدار من الطاقة العقلية في مجرىٰ الحوادث البدنية؛ فإن هذا لا يتعارض في شيء مع «قانون المحافظة علىٰ الطاقة» بمعناه المألوف.

ثم إننا يجب نعترف في نهاية الأمر بوجود تتابع زمني بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية، وليس في هذا الاعتراف ما يتعارض مع الحقائق المشاهدة في التجربة، أو أي أصل من أصول العلوم التجريبية، وختامًا نستطيع أن نقول: إن المذهب الثنوي يمكن اعتباره في العصر الحاضر مذهبًا مقبولًا نفسر في ضوئه الحقائق المشاهدة في التجربة، والحقائق العلمية علىٰ السواء.

---

(١) راجع الفصل السادس عشر: (الفقرة السادسة).

الفصل التاسع عشر

مذهب الوحدة (Monism)

(١) لا شكَّ أن مذهب الوحدة في طبيعة العالم يعتبر اليوم أكثر المذاهب قبولًا عند جمهور الباحثين، سواء أكانوا في الدوائر العلمية، أم في دائرة علم النفس، أم في الدوائر الفلسفية البحتة، ولهذا المذهب صورتان رئيسيتان؛ الأولىٰ: أن العقل والمادة صفتان أو ناحيتان لحقيقة واحدة، أو لموجود واحد يتألف منهما، الثانية: أنهما مظهران لموجود واحد وإن كان مختلفًا متمايزًا عنهما، ولنطلق علىٰ هاتين الصورتين اسمي: «مذهب الوحدة الواقعي» (Concrete Monism)، و«مذهب الوحدة الذهني» (Abstract Monism) علىٰ التوالي، ولكن مذهب الوحدة الذهني ينقسم بدوره إلىٰ قسمين: قسم يقول بإمكان إدراك تلك الحقيقة الوجودية الواحدة، وقسم يقول بعدم إمكان ذلك علىٰ الإطلاق، ثم إن مذهب الوحدة كما يطلق علىٰ ثلاثة المذاهب الفلسفية المحدودة التي أشرنا إليها، يطلق كذلك مرادفًا للمذهب المادي، لاسيما في اللغة العادية غير العلمية، أضف إلىٰ كل ذلك أننا نسمع الفلاسفة أحيانًا يتكلمون عن مذهب الوحدة الروحية (Spirtulistic Monism)، ومصدر كل هذا الاختلاف في استعمال كلمة الوحدة يرجع من بعض الوجوه إلىٰ عدم التفرقة بين القول بوحدة المبادئ التي يتكون منها العالم، وهو المعبر عنه بكلمة: (Monism)، والقول بوحدة الصفات التي تتصف بها هذه المبادئ، وهو المذهب الذي سميناه باسم: (Singularism)[١].

ويُلاحَظ أن مذهب الوحدة الواقعي من أقدم المذاهب الفلسفية التي وضعها الإنسان في طبيعة الوجود؛ فإننا نجد الفكرة غالبة علىٰ القبائل الهمجية الساذجة التي

(١) راجع الفصل الرابع عشر: (الفقرة الثالثة).

تدين بوجود مبدأين هما المادة والروح، ولكنها تنسب روحًا إلىٰ كل كائن مادي، وهذا هو المذهب المعروف بمذهب روحانية المادة، أو مذهب الحيوية (Spiritism or Hylozoism)، ويرىٰ أصحاب هذا المذهب أن كل شيء في الطبيعة ذو روح يُماثل الروح الإنساني، ولا يفرقون مطلقًا بين الأعمال الآلية البحتة التي تصدر عن الكائن، والأعمال التي يبعثه عليها بواعث نفسية، كما أنهم لا يُدركون معنىٰ لدائرة مقفلة من العلل والمعلولات[1]، فهم يُفسرون أعمال الطبيعة في ضوء الأعمال الإنسانية الإرادية، ويستشهدون بأنواع مختلفة من الظواهر الطبيعية لتأييد مذهبهم، معتبرين هذه الظواهر دلائل علىٰ أن الطبيعة تصدر عنها أعمالها من تلقاء نفسها، وأنها الفاعلة لتلك الأعمال.

ثم يجب ألا ننسىٰ كذلك أن القول بروحانية المادة كان مذهب قدماء الفلاسفة الطبيعيين من اليونان، وأنه كان مزيجًا من مذهب الوحدة ومذهب الأثنينية.

(٢) ولكن لم يظهر مذهب الوحدة الواقعية بصورة عملية منظمة في الدراسات الفلسفية عند المتأخرين؛ لأن الإنسان قد أدرك ضرورة التمييز بين الكائن العضوي وغير العضوي، كما أدرك أن اطراد الحوادث في العالم المادي يختلف عن اطرادها في العالم النفسي، وأننا لا نستطيع أن نقول بوجود عقل ما إلا حيث توجد حياة شعورية، وأدرك الإنسان فوق هذه الأمور أن القول بحيوية المادة -وما ترتب عليه من القول بوجود عقل مُنْبَثٍّ في أنحاء الطبيعة- يجب أن يفسح المجال لنظرية فلسفية أخرىٰ تفسر لنا طبيعة الوجود، ولكننا رغم هذا نجد ما بين وقت وآخر إشارة إلىٰ مذهب الوحدة الواقعية، كأن يتصور الفيلسوف المادي الاتحادَ بين الجسم والعقل علىٰ نحو ما يتصور الاتحادَ بين المادة والطاقة، ولكن ليست هذه سوىٰ آثار لنوع من التفكير المفكك المضطرب، كما أنها ليست من القوة بحيث تجعلنا نتردد في القول بأن مذهب حيوية المادة قد اختفىٰ تمامًا من الفلسفة الحديثة، والحقيقة؛ أن هذا

(١) أي: يستبعدون أن العالم يُمكن تصوره علىٰ أنه دائرة مقفلة من العلل والمعلولات لا أول لها ولا آخر، أما هم؛ فيتصورون الحوادث الكونية علىٰ أنها معلولة لحوادث أخرىٰ، وهذه معلولة لغيرها، وهكذا حتىٰ تنتهي إلىٰ علة أولىٰ هي علة العلل، بهذا المعنىٰ لا تُوجد دائرة مقفلة من العلل، بل خط مستقيم له بداية ونهاية. (المُعرِّب).

المذهب لا يحل المشكلة، وإنما يعرضها عرضًا؛ فإن الفكرة التي يأخذ بها -وهي اتحاد الوجودين: المادي والروحي- ليست سوىٰ ما ندركه في تجاربنا من الصلة بين الجسم والروح، أو الجسم والعقل، أما تفسير كنه هذه الصلة؛ فهو المشكلة التي تحاول الفلسفة حلها، ويلزم من هذا أننا يجب أن نعتبر المذهب الحيوي مرحلة انتقال -لا المرحلة الأخيرة- من مراحل النظر في هذه المسألة، بهذا المعنىٰ فقط يُمكن أن يلقىٰ المذهب الحيوي شيئًا من تأييد الفلاسفة، كما هو حاصل في فلسفة كل من فخنر، وفُنْت؛ فإن هذين الفيلسوفين عندما يقولان إن العقل هو الوحدة الداخلية لذلك الذي إذا نظرنا إليه من خارج سمَّيناه جسمًا، ثم يعرِّفان العقل والجسم بأنهما ناحيتان مختلفتان لحقيقة واحدة تتألف منهما معًا، إنَّما يضعان أمامنا صورة من صور مذهب الوحدة الواقعية؛ فإذا استزدنا من الاطلاع علىٰ ما كُتب في هذا الموضوع، وجدنا نظرية أخرىٰ تعتبر الناحية العقلية مظهرًا عامًّا للوحدة الوجودية التي تتألف منها الأشياء، ولاحظنا الانتقال من المذهب الحيوي إلىٰ المذهب الروحي[1] (Spiritualism).

(٣) أما مذهب الوحدة الذهني؛ فقد لعب دورًا أهم في تطور المذاهب الفلسفية، وكان اسبنوزا أول واضع حقيقي له؛ فإن ما يسميه هذا الفيلسوف بالجوهر الواحد الأزلي -أو الله- أو العلة بالذات (Causa sui) (القائم بنفسه) متصف بصفات لا تدخل تحت حصر، ومن بين هذه الصفات صفتان فقط يُمكن للعقل الإنساني إدراكهما، وهما صفتا الامتداد والفكر، ولكل من هاتين الصفتين مظاهر أو مجالٍ[2] تظهر فيها في صورة خاصة، فالأجسام المحسوسة علىٰ اختلاف أنواعها صور تظهر فيها صفة الامتداد، والعقول الجزئية علىٰ اختلاف أنواعها صور تظهر فيها صفة الفكر، ولكن لما كان لذلك الجوهر الأزلي من الصفات ما لا يتناهىٰ عدده؛ استحال علينا أن ندرك كنه حقيقته، ويظهر من هذا أن نظرية اسبنوزا تمثل الصورة الثانية من صورتي مذهب الوحدة الذهني، أعني: المذهب الذي يَعْتَبِرُ الجوهر المقوِّم لكل من المادة والعقل شيئًا لا يُمكن حدُّه (تعريفه) أو العلم به، وليس في هذه النظرية مجال

(١) قارن الفصل السابع عشر: (الفقرة الرابعة).

(٢) جمع مجلىٰ.

للقول بوجود تفاعل حقيقي بين الجسم والعقل، ولكنها تقرر وجود مجرد التوازي بينهما، كما تقرر اتحاد الأفعال الصادرة عنهما اتحادًا جوهريًا، وهذا هو ما يُعبر عنه اسبنوزا بعبارته المشهورة (Ordo et connexio idearum idem est acordo et eonndxio rervm)، «إن نظام الفكر واتصاله إنما هو كنظام المادة واتصالها»، فكل ظاهرة بالمعنىٰ الصحيح، أو كل حدث إنما هو في الحقيقة حال من أحوال ذلك الجوهر الواحد الأزلي -الله- الذي لا ندركه في صور العقول والأجسام إلا إدراكًا محدودًا ناقصًا مشوهًا.

هذا؛ وقد أخذ كثير من فلاسفة العصر الحديث بنظرية الوحدة هذه، يفسرون بها طبيعة العالم، وهم وإن لم يتحدثوا عن الصفات الكثيرة التي يتصف بها الجوهر الأزلي (كما فعل اسبنوزا)؛ فإنهم لا يزالون يعترفون بالعجز عن إدراك كنه ذلك الجوهر، وبأننا لا نعلم عن حقيقته شيئًا إلا بمقدار ما نعلم من أعراضنا وأحوالنا الحسية والعقلية، وبهذا المعنىٰ يصح أن نعتبر هربرت اسبنسر من أصحاب القول بالوحدة؛ فإن مذهبه في اللاأدرية (Agnosticism)[1] ليس إلَّا إنكارًا صريحًا لكل محاولة أريد بها تعريف «الحقيقة الأولىٰ» التي هي أصل الموجودات، وكذلك يتردد فخنر بين هذا المذهب والمذهب الروحي.

(٤) أما الصورة الأخرىٰ لمذهب الوحدة الذهني فهي خطوة فكرية أجرأ من سابقتها؛ لأنها تحاول أن تحدد نوع الوحدة التي بين العقل والجسم -أو كما يقول أصحابها- بين ما هو مثالي وما هو واقعي، ومن أخص أتباع هذه النظرية فخته وشلنج وهيجل.

أمَّا فخته فيجعل الذات المطلقة (Absolute ego) (أو ما سماه فيما بعد بعبارة أبسط - «المطلق») المصدرَ الوحيد الذي يظهر عنه الذات (الفردية) وغير الذات، بعبارة أخرىٰ يتخذ فخته ذلك المطلق أساسه الميتافيزيقي الأول[2].

---

(١) راجع الفصل الرابع: (الفقرة الخامسة).

(٢) يقصد فخته بالذات المطلقة أو المطلق، هنا العقل العام الذي تعتبر العقول الجزئية أو عقول الأفراد الإنسانية مظاهر له، ويقصد بالذات -من غير تقييد بصفة المطلق- الذات العاقلة في الفرد، وبغير الذات الأشياء الخارجية، أي: الطبيعة أو الموضوعات التي تدركها الذات، وهو يرىٰ أن الذات الفردية تدرك =

وأمَّا شلنج؛ فيعتبر ما يسميه الذاتية المطلقة (Aboslute Identily) أو الاتحاد المطلق، الوجودَ الأول، ومن عِلْم المطلق بذاته تظهر التفرقة بين العاقل والمعقول (Subject and object)، وإن كانت التفرقة بينهما ليست إلَّا تفرقة في الكم، أي: تفرقة في العدد من حيث اعتبارهما اثنين، وإلا فهما متحدان في الكيف، ووحدتهما النوعية لا انفصام لها، وبذلك يرجع شلنج تعدد الذات إلىٰ إخلاف في هذه الناحية العددية، ولكن يجب أن يعتبر التمايز، حتىٰ بين ما هو عقلي وما هو واقعي -أي: بين الذات والموضوع- اختلافًا في الصورة لا في الحقيقة والنوع[1].

وثالث رجال هذه المدرسة هيجل الذي يبتدئ بفكرة الوجود المطلق غير المحدود، ثم يطبق علىٰ هذه الفكرة طريقته المعروفة بطريقة الجدل المنطقي (Dialectic)،

= نفسها، وبذلك تدرك وجودها، ولكن لا تدرك نفسها إلا عن طريق تحقيق الذات المطلقة فيها، فبواسطة الشعور العام يُحس الشعور الخاص بوجوده الذاتي، ثم إن هذه الذات الفردية لا تدرك نفسها إلا إذا أدركت غيرها، ومن هنا جاء اتحاد الذات العاقلة بالموضوع المعقول، ولما كان ذلك الاتحاد من فعل الذات المطلقة، كانت الذات المطلقة (العقل المطلق) مصدر الذات الفردية المدركة والموضوع المدرَك -أي: مصدر العاقل والمعقول - العقل والطبيعة- علىٰ السواء. راجع أردمان في تاريخ الفلسفة. [الفلسفة الحديثة، (ص/ ٥٠٠)]. (المُعرِّب).

(١) لا يختلف شلنج كثيرًا عن فخته في نظريته في طبيعة الوجود، بل إن نظريته مزيج من نظرية فخته السابقة ونظرية اسبنوزا، والغاية من فلسفته هي الغاية من فلسفة فخته، أي: إرجاع العقل والمادة أو العالم المثالي والعالم الواقعي -الفكر والوجود الخارجي- إلىٰ أصل واحد يطلق عليه اسم المطلق أو اللامحدود، وأحيانًا يسميه باسم الله، وليس المطلق أصل الوجود فحسب، بل هو أصل المعرفة أيضًا، ويجب أن تكون مهمة الفلسفة البحث في المعرفة، ولكن المعرفة تتألف في نظره من الاتحاد التام بين العقل المدرك والموضوع المدرَك، أي: من الوحدة بين الذات والموضوع (العقل والعالم)، فنحن لا نقول إن شيئًا ما موجود إلا إذا أدركنا اتحاد ذلك الشيء بذاتنا العاقلة، فيجب أن نجعل عملية الإدراك هذه موضوع نظر العقل ذاته، ولكن جعل هذه العقلية موضوع نظر العقل، ليس بالأمر الهين اليسير علىٰ كل إنسان، فإذا فعلنا ذلك أدركنا المبدأ العام الذي يتحقق فينا عن طريق الشعور بالذات، وهذا المبدأ هو العقل المطلق، أو المطلق الذي هو خارج عن حدود الزمان، والعقل العام هو الحقيقة في ذاتها، ومعرفة الأشياء في ذاتها معناها معرفتها كما هي فيه، فالعقل العام يحتوي الأشياء، وليس وراءه شيء آخر حقيقي، ثم لما كانت الوحدة بين الذات المدركة والموضوع المدرك وحدة مطلقة، اعتبر شلنج قانون الاتحاد المطلق (الذاتية المطلقة) قانون الوجود، أي: أن وجود الشيء معناه أنه مدرك بالعقل وأنه متحد معه، ومن هنا أتت تسمية فلسفة شلنج بفلسفة الذاتية (Philosophy of Identity)، أي: الفلسفة القائلة باتحاد العاقل والمعقول.

فتزداد وضوحًا وتحديدًا، حتىٰ يصل إلىٰ أن ماهية المطلق أو الله موجودة في جميع التعريفات الخاصة التي تؤدي إليها طريقته[1]، ويميز هيجل في «الوجود المطلق» صورتين خاصتين هما العقل والمادة.

يُلاحظ أن نظرية قريبة الشبه جدًّا من النظرية السابقة قد ظهرت في السنوات الأخيرة في فلسفة «فون هارتمان» الذي يَعْتَبِر اللاشعور (The Unconscious) أخص صفة جوهرية في «المنطق»، وبهذا المعنىٰ كذلك يمكننا أن نعد لطزه من أصحاب مذهب الوحدة؛ لأنه يقول إن الجوهر الشامل لجميع الأشياء هو الله (بالمعنىٰ الديني)؛ ويصف ذلك الجوهر (الذي يفترض وجوده ليفسر ما بين جزئيات الأشياء من صلات متبادلة)، بصفات أخلاقية (أي: صفات الألوهية)، فالوجود الأصلي ليس جوهرًا خالقًا فحسب، بل هو أيضًا مثال خلقي أعلىٰ، فهو الدليل الذي يسترشد به العالـم في تطوره التاريخي.

---

(١) يبتدئ هيجل بفكرة الوجود من حيث هو (Sein)، فيجد أنها لا تؤدي أي معنىٰ محدود؛ فإن كل شيء له وجود، ولكن محض وجوده لا يخبرنا عنه شيئًا، فلابد أن يكون للوجود إذن نوع آخر يكون للشيء المتعين المحدود، فإذا قال إنسان: «إنني أرىٰ شيئا»، فمن الطبيعي أن يُقال له ما هو؟ فإذا لـم يجب بشيء معين قلنا إنه لا يرىٰ شيئًا معينًا، هذا الوجود الخاص الذي للشيء المعين هو نوع الوجود في الدرجة الثانية يطلق عليه اسم (Dasein)، الخطوة التالية أن يُقال إن التعيين أو التحديد معناه مقابلة بين الشيء المعين وغيره، وهذه المقابلة تقتضي أمرين: صفة إيجابية للشيء المعين وصفة سالبة تميزه عما يقابله (كالنور والظلمة).

فالصفة الإيجابية هي ما به الشيء هو هو، والصفة السلبية هي ما يتميز به الشيء عن غيره، والصفة التي يكون بها الشيء ما هو يسميها هيجل بماهية الشيء أو حقيقته (Realitat).

ثم هناك مرتبة أخرىٰ من مراتب الوجود وهي الوجود الخارجي أو الواقعي الذي يطلق عليه هيجل اسم (Existenz)، ولا يكون هذا الوجود إلا للشيء المتحقق في الخارج المتصف بالأعراض: ويتضمن فوق ذلك إشارة إلىٰ الأسباب التي يفتقر إليها الشيء في وجوده.

بعد ذلك تأتي مرتبة أعلىٰ من مراتب الوجود يسميها هيغل (Wirklichkeit)، وهو وجود أعلىٰ من سابقه؛ لأنه ليس مظهرًا للأسباب أو المبادئ التي يفتقر إليها الشيء في وجوده، بل لأنه وجود للأشياء التي تحتوي هذه الأسباب في ذاتها، ولا يكون هذا الوجود إلا للأشياء المستقلة في وجودها عن الظروف المحيطة بها، مثال ذلك وجود الكائن الحي، ووجود المجموعة الشمسية.

وهكذا يمضي هيجل في طريقه، فيصل إلىٰ مراتب الوجود، ثم يعرف كلا منها تعريفًا خاصًا به، ومن هذا يتبين كيف يظهر المطلق (الوجود المطلق) في تعريف كل نوع من أنواع الوجود. (المُعرِّب).

(٥) لنعرض الآن لنقد المذهب الفلسفي في الوحدة، ولكنَّا إذ نفعل ذلك نقتصر علىٰ إحدىٰ صورتيه، تاركين الصورة الأخرىٰ جانبًا، وهي النظرية الواقعية للوحدة؛ فإن هذه النظرية ليست في الحقيقة سوىٰ صورة خفية من صور المذهب الثنوي؛ لأنها ليست تفسيرًا حقيقيًّا للاتحاد الذي تزعم وجوده بين العقل والمادة، نعم قد تعرض هذه النظرية الحقائق عرضًا يختلف نوعًا ما عن عرض المذهب الثنوي لها، ولكنها لا تضيف بذلك العرض شيئًا إلىٰ ما يقرره ذلك المذهب، أما في مذهب الوحدة الذهني، فالأمر علىٰ خلاف ذلك تمامًا؛ فإن إرجاع الظواهر العقلية والظواهر المادية إلىٰ أصل واحد -نعرفه أو لا نعرفه- يلقي كثيرًا من الضوء علىٰ الوجود الزماني لكل نوع من هذين النوعين من الظواهر، ويوضِّح وجود كل منهما بمحاذاة الآخر[١]، سنبحث إذن في الفقرات التالية فيما إذا كان في وسع مذهب الوحدة الذهني أن يحل تلك المشكلة العظيمة -مشكلة الاتصال بين العقل والجسم أو بين المادة والروح- التي تخلَّتْ عنها العلوم الجزئية، وإلىٰ أي مدىٰ يقدر نصيبه من النجاح في حلها، ويجب ألا نتوقع أي اعتراض يرد علىٰ هذا المذهب من ناحية نظريات المعرفة (الإبستمولوجيا)؛ فإنه يَعْتَرف في صراحة بوجود حقيقي للناحية العقلية والناحية الموضوعية من التجربة، ولكنَّه يضيف إلىٰ ما تكشفه التجربة من ذات وموضوع وجود شيء ثالث هو أصل للذات والموضوع معًا، ويفترض وجود ذلك الأصل افتراضًا، ولكن لا بد لمذهب الوحدة الذهني من أن يوجه كثيرًا من الاعتراضات، بعضها منطقي بحت والبعض الآخر سيكولوجي وعلمي وهاك خلاصة أهم هذه الاعتراضات:

أولًا: هذا المذهب قد وقع في نوع مزدوج من التجرد؛ فإنَّه أولًا قد غالَىٰ في الناحية العقلية فأخرج العقل عن حدوده.

ثانيًا: أنه جسم الوحدة التي بين العقل والعالم المحسوس - تلك الوحدة التي قد نعلمها أو لا نعلمها، ولكن ليس في التجربة ما يبرر واحدة من هاتين الفكرتين،

---

(١) يشير بهذا إلىٰ النظرية النفسية المعروفة باسم نظرية المحاذاة أو الموازاة (Parallelism) التي تقرر أن لكل حادثة أو ظاهرة نفسية حادثة أو ظاهرة فسيولوجية تحاذيها من غير أن يوجد اتصال علّي بينهما. (المُعرِّب).

فلا مناص من أن نورد علىٰ المذهب اعتراضًا منطقيًّا، وهو نفس الاعتراض الذي عبر عنه الفلاسفة المدرسيون القدماء بعبارتهم المشهورة «يجب ألا تتعدد المبادئ الأولىٰ أكثر مما تقتضيه الضرورة»

(Principia praeter necessitatem non Sunt multi plicanda)[1]

(٦) ثانيًا: أنَّ التفسير الذي وضعه ذلك المذهب للتفاعل بين الجسم والعقل لا هو بأسهل التفاسير التي وضعت في هذا الموضوع ولا بأوضحها: ونحن لا نلجأ إليه إلَّا عندما نجد فكرتنا الأولية البسيطة عن التفاعل بمعناه الدقيق، وكما تفترضه التجربة، ليست كافية ولا مقنعة، في هذه الحالة نلجأ إلىٰ مذهب الوحدة لنَفِرَّ من الصعوبات التي تثار عادة في وجه المذهب الثنوي، ولكننا لا نعتقد مطلقًا أن مذهب الوحدة يستند في تفسيره هذا إلىٰ أساس من الحقائق التجريبية، وهب أننا سلمنا بأن لشيء ما وجهين مختلفين، أو مظهرين مختلفين؛ فإنَّنا لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن توجد علاقة عِلِّيَّةٌ مشتركة بينهما بحيث يستلزم كل تغير في أحد الوجهين تغيرًا مقابلًا في الوجه الآخر، وبديهي أن يوجد احتمالان آخران غير ما ذكرنا: الاحتمال الأول أن يكون هذان الوجهان مستقلين تمام الاستقلال كل منهما عن الآخر (علىٰ مثال استقلال صورة الإحساس عن كيفيته، أو استقلال شدته عن مدته)، والاحتمال الثاني أن تكون النسبة بين الوجهين نسبة عكسية (علىٰ مثال جزءين من كرة ذات حجم ثابت؛ فإن الزيادة في أحد الجزءين يصحبها نقص في الجزء الآخر والعكس).

لا مبرر إذن للقول بأن الصلة الخاصة التي ندركها في تجاربنا بين العقل والجسم، تلزم عن افتراض الاتحاد بينهما، وإذا كانت نظرية الوحدة في حاجة إلىٰ افتراض فروض أخرىٰ -لكي تتخذ من الصلة التي ندركها في تجاربنا بين العقل والجسم تفسيرًا يشرح لنا ماهية هذه الصلة، وتزعم بعد ذلك أن هذا وحده هو التفسير الممكنة للمشكلة- فإنها تصبح بذلك أكثر تعقيدًا من مذهب ثنوي صريح في ثنويته.

---

(١) ومعنىٰ هذا أن هذا المذهب في الوقت الذي يقرر فيه مبدأ واحدًا -أو وحدة بين الأشياء- قد قرر مبدأين، بأن جعل العقل أصلًا لجميع الأشياء فأخرجه عن حدوده، ثم جسم الوحدة بين العالم العقلي والعالم المحسوس. (المُعرِّب).

وقد لجأ فخنر في بعض الأحيان إلىٰ تمثيل وحدة الجسم والعقل بصورة الدائرة، قائلًا إن الناظر إليها من الداخل يراها علىٰ خلاف ما ينظر إليها الناظر من الخارج[1]، ونحن نضيف إلىٰ ذلك أنه علىٰ الرغم من وجود فرق بين النظرتين؛ فإن أي تغيير في مساحة الدائرة أو في شكل محيطها يدركه الناظران معًا، ولكننا لا نرىٰ في التشبيه بالدائرة، وهو ليس بالطبع التشبيه الصحيح لفكرة الوحدة، يعيننا كثيرًا علىٰ فهم معضلتنا؛ لأنه لا يُفسر لنا التكافؤ المزعوم بين الجسم والعقل.

وأخيرًا؛ لو قلنا إن الجسم والعقل متحدان في الجوهر لتعرضت نظريتنا لنفس الاعتراضات التي تعرضت لها النظرية المادية القائلة بالتكافؤ التام بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية[2].

(٧) ثالثًا: علىٰ أن مذهب الوحدة لا يدعي أنه يفسر العلاقة بين عقل أي فرد وجسمه الحيواني فحسب، بل يدعي أيضًا أنه يفسر الصلة العامة بين ظاهر الأشياء وباطنها في جميع أنحاء الكون، ويلزم من هذا أنه لا يعترف بالحد الذي وضعه علم النفس بعد كثير من الجهد والعناء -كما يدل عليه تاريخ هذا العلم- بين الظواهر النفسية -من حيث هي مظاهر للحياة الشعورية- وبين الظواهر الأخرىٰ غير الشعورية، ومما يُؤيد ذلك أن بولْصِن (Paulsen) الذي يدافع عن المذهب الفلسفي في الوحدة أبلغ دفاع، لا يتردد في أن يتوسع في معنىٰ العقل بحيث يُدْخل تحته الظواهر الشعورية وغير الشعورية، ويظهر أنه بذلك ينسىٰ أو يتناسىٰ أن استعمال العقل بهذا المعنىٰ الواسع يجعل المُضِيّ في علم النفس بطريقة علمية صحيحة، أمرًا مستحيلًا؛ فإن علم النفس لا يصبح علمًا بالمعنىٰ الصحيح إلا إذا اتخذ لنفسه المنهج التجريبي المستند إلىٰ الملاحظة والواقع، أما ذلك التوسع الوهمي في معنىٰ العقل (أو في معنىٰ الظاهرة

---

(١) يعني أن الدائرة شيء واحد ومع ذلك يراها الناظر إليها من الداخل بصورة تختلف عن الصورة التي يراها الناظر إليها من الخارج، وكذلك وحدة الجسم والعقل، إذا نظر إليها من الداخل قيل إنها عقلية، وإذا نظر إليها من الخارج قيل إنها جسمية: وهي في الحقيقة وحدة لا تقبل التجزئة والتمييز بين ناحيتيها تمييز في الاعتبار لا في الحقيقة. (المُعرِّب).

(٢) راجع الفصل السادس: (الفقرة الخامسة).

السيكولوجية)، فيقفل الطريق تمامًا في وجه أية دراسة علمية منظمة للظواهر السيكولوجية بمعناها الدقيق.

رابعًا: قد يُقال أحيانًا إننا ننظر إلىٰ المسألة من جميع وجوهها نظرة عادلة، ونراعي جميع الحقائق المتصلة بها علىٰ السواء، لو أننا افترضنا وجود عمليات سيكولوجية غير منقطعة، في مقابلة العمليات البدنية التي نعلمها (فيكون لكل تغير بدني تغير سيكولوجي يقابله، ولكننا قد أشرنا فيما سبق إلىٰ العقبة الكئود القائمة في وجه أية نظرية تقول بوجود العلية في العالم النفسي[1]، تلك العقبة التي أقل ما يُقال فيها إنها تجعلنا في شك من إمكان الوصول إلىٰ غايتنا -ولو في الخيال- عن طريق ذلك التوسع المزعوم في معنىٰ الحياة النفسية.

وإذا كنا لا نستطيع أن نكشف عن أي اتصال عِلِّي بين حقائق الحياة العقلية كما تظهر لنا في تجاربنا، فمن العبث المحض أن نتوسع في معنىٰ الظواهر أو العمليات العقلية، بل إن كل محاولة من هذا القبيل مقضي عليها بالفشل من بادئ الأمر، لم يبقَ إذن إلا أن تُعَرَّف تلك العمليات العقلية علىٰ نحو ما تعرف حقائق الحياة العقلية ذاتها.

(٨) خامسًا: ويصطدم المذهب الذهني في الوحدة من ناحية أخرىٰ بقوانين العلوم الطبيعية التجريبية؛ لأنه يُغْفِل تمامًا الحدَّ الفاصل بين الكائنات العضوية والكائنات غير العضوية مع العلم بأن النوعين لم يجتمعا في أية نظرية من نظريات التطور بعد، فقد اتضح إذن أن نسبة العقول إلىٰ الأشياء (الكائنات الخارجية عن الإنسان) آتية من قياس الإنسان (وهو الكائن العاقل)، لهذه الأشياء علىٰ نفسه، فإذا قل وجه الشبه بين الأعمال التي يقوم بها الإنسان للتعبير عن أغراضه، وبين الحركات التي يقوم بها كائن آخر للتعبير عن نفسه، قلَّت الثقة تبعًا لذلك في تمثيل أحدهما بالآخر، وإذا ذهبنا في أمر التمثيل (قياس شيء إلىٰ شيء آخر يماثله) إلىٰ أقصىٰ حدٍّ؛ فإننا لن نتجاوز فيه -إذا أخذنا بما نعلم من طبيعة الأشياء في الوقت الحاضر- الخلية التي هي أبسط الكائنات الحية؛ فإن التفاعل بين الخلية والمؤثرات التي تؤثر فيها، يختلف اختلافًا بَيِّنًا عن

---

(١) قارن الفصل الثامن عشر: (الفقرة الرابعة).

التغير الطبيعي والكيميائي الذي يحصل من تأثير جسم غير عضوي في آخر وأية نظرية فلسفية تتجاهل ذلك الفرق، إنَّما تتجاهل الحقيقة والواقع.

ظهر لنا إذن من كل ما تقدم أن مذهب الوحدة ليس أوضح تفسير فلسفي للموجود، كما ظهر أيضًا من نقدنا للمذاهب الفلسفية الأخرىٰ أن المذهب الثنوي يُمكن اعتباره -إذا نظرنا للأمور علىٰ ما هي عليه- أكثر هذه المذاهب احتمالًا وأقربها إلىٰ الصواب؛ لأنه يفضُلها جميعها بتأليفه بين النظريات الفلسفية ونظريات العلوم الطبيعية، كما يُوفِّي بجميع المطالب التي يتطلبها المنطق ونظريات علم المعرفة، أما اعتراض علم الجمال أو علم الأخلاق علىٰ تعدد المبادئ الأولىٰ، فلا يُمكن بحال من الأحوال إثارته في وجه المذهب الثنوي[1].

ثم إذا صح ما قدمناه من نقد المذاهب الفلسفية، كان المذهب المادي البحت أدناها جميعًا إلىٰ الظن وأبعدها من اليقين، وكان المذهب الروحي في المرتبة الثانية -بعد المذهب الثنوي- في درجة احتمال صدقة، علىٰ أنه يجب ألا يغيب عنا أن معظم المذاهب الفلسفية التي تقول بالوحدة كثيرًا ما تتجه في الواقع اتجاهًا روحيًا.

---

(١) قارن الفصل الخامس عشر: (الفقرة الرابعة).

خَاتِمَةٌ

يُلاحَظ أن مذهب الوحدة كثيرًا ما يُطلق أيضًا علىٰ النظرية الفلسفية الأخرىٰ المعرفة باسم (وحدة الوجود)، أعني: النظريات التي تعتبر الله والعالم حقيقة واحدة[1]، كما أنه يطلق في بحوث المعرفة اليوم علىٰ المذهب القائل بوحدة العلم، أي: العلم من حيث هو من غير تمييز بين العالِم والمعلوم[2].

---

(١) راجع الفصل الثاني والعشرين.

(٢) راجع الفصل السادس والعشرين.

الفصل العشرون

الميكانيكية والغائية

Mechanism and Teleology

(١) تستند النظرية الميكانيكية في طبيعة الوجود إلىٰ فكرة أن كل ما يجري في الكون من حوادث، وكل ما يظهر فيه من ظواهر، إنَّما يتصل بعضه ببعض اتصالًا عِلِّيًّا أعمىٰ، وأن كل موجود لا يخلو عن أن يكون علة لغيره أو معلولًا له بهذا المعنىٰ، كما هو مشاهد في ظواهر العالم الطبيعي، وقد سميت النظرية بهذا الاسم -أعني: الميكانيكية- لأنها تفسر جميع الصِّلات التي ترتبط بها الأشياء تفسيرًا يرجع بها في نهاية الأمر إلىٰ قوانين الحركة، وعلم قوانين الحركة هو علم الميكانيكا، ومن هنا تظهر الصلة الوثيقة بين المذهب الميكانيكي والمذهب المادي[١]، تلك الصلة التي يشهد بها تاريخ الفلسفة نفسه: حيث يقترن فيه ظهور أحد هذين المذهبين دائمًا بظهور المذهب الآخر، وإنك لتجد هذا ظاهرًا في أقدم مذهب مادي نعرفه في تاريخ الفلسفة اليونانية، أعني به: مذهب الذريين أصحاب لوقبوس Leucippus وديموقريطس اللذين يفسران الظواهر المادية (التي يسمونها أحوال المادة وأعراضَهَا) بأنها ترجع إلىٰ تحرك الذرات المادية حركات مطلقة غير مقيدة، وإلىٰ التغيرات الحادثة بالتصادم بينها، ونجده كذلك في الفلسفة الحديثة في نظريتي هبز[٢]، وصاحب كتاب: «نظام الطبيعة» *(Systéme de la nature)*[٣] اللذين لا يخالجهما شك في صحة

---

(١) راجع الفصل السادس عشر.

(٢) قارن الفصل الثاني: (الفقرة الخامسة).

(٣) وهو هلباخ الذي سبقت الإشارة إليه، راجع الفصل السادس عشر: (الفقرة الثانية).

المذهب الميكانيكي، علىٰ أن القول بالميكانيكية البحتة ليس قصرًا علىٰ الفلاسفة الماديين، بل قد وجد من ينتصر له من بين فلاسفة الوحدة أيضًا[1]، كما تشهد بذلك فلسفة اسبنوزا الذي لا يقل في دفاعه عن المذهب الميكانيكي عن هبز المادي، فهو ينكر حرية الإرادة -إذا فهمنا من الحرية أنَّها خروج علىٰ قانون العلية العام- كما ينكر وجود غاية في الأشياء تتجه حوادث الكون أو ظواهره إلىٰ تحقيقها، ولكننا نجد اسبنوزا من ناحية أخرىٰ يقول: إن العلاقة الميكانيكية التي ترتبط بها العلل والمعلولات المادية، يوازيها من جانب الفكر علاقات ترتبط بها الأفكار، ومن هنا يقع اسبنوزا في الخلط بين الفكر والوجود الخارجي، ذلك الخلط الذي هو أبرز ظاهرة في فلسفته.

(٢) وليس في تاريخ الفلسفة صورة محدودة لمذهب الغاية، كتلك التي ذكرناها للمذهب الميكانيكي؛ فإنه في كل حالة يقرر فيها الفلاسفة مبدأ الغاية في الكون، يعترفون في الوقت نفسه بوجود مبدإ الضرورة أو (العلية الميكانيكية) في بعض نواحيه، فأفلاطون الذي يعتبر من غير شك أول فيلسوف غائي في تاريخ الفلسفة، يرىٰ أن كل شيء قد ظهر في الوجود، وكل شيء يتم كمال وجوده، يكون ظهوره وكمال وجوده وفقًا لغاية معينة، وعلىٰ صورة مطابقة لِلْمُثُل التي هي النماذج الثابتة للأشياء، ولكن في الوقت نفسه يرىٰ أن كل ما يظهر في الوجود يظهر مباشرة نتيجة للعلاقة العلّية الضرورية، ثم هو يفرِّق من ناحية أخرىٰ بين المعقول والمحسوس، علىٰ أساس أن العالم المعقول خاضع لمبدإ العقل والغاية، في حين أن العالم المحسوس خاضع لمبدإ الضرورة العمياء[2].

لكنَّنا نجد الصلة بين ناحيتي الغاية والضرورة في العالم أكثر وضوحًا وتحديدًا في فلسفة أرسطو، فالتغير في العالم الطبيعي يحصل في نظره عن الحركة الميكانيكية، ويخضع للقوانين الميكانيكية البحتة، ولكنه بالرغم من ذلك يرىٰ في تحرك الأشياء نحو كمالها اتجاهًا منها نحو غاية تتم بتام الصورة التي هي الوجود بالفعل، وبهذه

---

(١) راجع الفصل التاسع عشر.

(٢) يقصد بالضرورة هنا ظهور الأشياء المادية علىٰ ما هي عليه كنتيجة لازمة للصلة بين العلة والمعلول. (المُعرِّب).

الطريقة يفرض أرسطو فكرة الغاية فرضًا علىٰ قوانين الطبيعة الميكانيكية؛ فإن الطبيعة عنده لا تسير علىٰ غير هدىٰ، بل تستخدم كل شيء لتحقيق غاية ما، لا يُمكن تفسير هذه الغاية العامة إلا علىٰ افتراض أن الطبيعة تتجه من تلقاء نفسها نحو أهداف معينة، أو تعمل لتحقيق أغراض خاصة، ومن أجل هذا لا ينبغي أن تعتبر العلل الميكانيكية - بالرغم من ضرورة وجودها لتحقيق غايات الأشياء- عللًا حقيقية بالمعنىٰ الصحيح، بل العلل الحقيقية هي العلل الحقيقية هي العلل الغائية، وتشبه هذه النظرية الأرسطية في الغاية طائفة من نظريات الفلاسفة الآخرين كنظرية ليبنتز التي يحاول أن يوفق فيها بين الميكانيكية والغائية بنفس طريقة أرسطو، وكنظرية لطزه التي تشابه في جوهرها نظرية ليبنتز.

(٣) وقد كان لكَنْت فضل السبق إلىٰ تحليل فكرة الغائية تحليلًا نقديًّا تجريبيًّا (empirical)، وإلىٰ النظر في إمكان تطبيقها علىٰ الظواهر الطبيعية، فهو يشرح في كتابة (Kritik der Urtheilskraft) (نقد القوة الحاكمة) معنىٰ الأحكام العقلية التي تتضمن إشارة إلىٰ الغاية، وتلك التي تعبر عن تقديرنا للجمال[١]، فيصف الغائية في الشيء الطبيعي بأنها أمر داخلي في طبيعة الشيء ذاته، فقولنا إن لشيء ما غاية يحققها، معناه أن ذلك الشيء يطابق فكرتنا عنه، وأن أجزاءه محدودة في صورتها وفي وظيفتها بمجموعه العام[٢].

وتظهر لنا فكرة الغاية في الطبيعة، كما تظهر في الكائن الحي الذي تعمل أعضاؤه ووظائفه وتؤثر أجزاؤه المختلفة بعضها في بعض من أجل المحافظة علىٰ نفسه وعلىٰ نوعه، بل إننا ننتقل من فكرة الغاية في الكائن الحي إلىٰ الغاية في الطبيعة برمتها، فننظر إليها علىٰ أنها هي الأخرىٰ نظام أُلِّف علىٰ نحو معين لتتحقق منه غاية عامة، والغاية القصوىٰ التي نعتقد أن العالم يجري نحوها في تطوره غاية أخلاقية؛ لأننا نُلِحُّ

---

(١) قارن الفصل العاشر: (الفقرة الثالثة).

(٢) كالساعة مثلًا؛ فإنها مركب ميكانيكي غائي توخىٰ فيها صانعها غاية معينة هي الاستعانة بها علىٰ معرفة الوقت، فمعنىٰ أنها غائية أنها مطابقة لفكرة صانعها عما يجب أن تكون عليه الساعة، وأن كل جزء من أجزائها قد صنع علىٰ نحو معين بحيث يُؤدي الوظيفة الخاصة التي تتطلبها الحركة العامة في الساعة، فتركيب الساعة العام هو الذي يحقق لنا الغاية المنشودة منها، وهو الذي يحدد من شكل ووظيفة كل جزء من أجزائها، وهكذا الأمر في كل مركب صناعي. (المُعرِّب).

دائمًا في السؤال «بما هي الغاية أو ما هو الغرض» من كيت وكيت حتىٰ نصل إلىٰ هدف أخلاقي ما.

ولا تعارض بين المذهب الغائي والمذهب الميكانيكي، علىٰ شرط ألا نعتبر فكرة الغاية فكرة ثانوية تعيننا علىٰ المضي في البحث، لا أنها مبدأ أساسي[1]، ولكن إذا نظرنا إلىٰ الغاية من ناحية أنها مبدأ تقضي به طبيعة العقل، كانت الحالات التي يستحيل فيها التفسير الميكانيكي الصرف (أو علىٰ الأقل التي يستحيل فيها ذلك التفسير في الوقت الحاضر)، هي أكمل الحالات التي تصدق عليها الغائية بهذا المعنىٰ، ولكن النظريتين (الميكانيكية والغائية) في الواقع متكاملتان تساعد إحداهما الأخرىٰ؛ إذ الغاية هي التي تكشف لنا عن العلاقات العلية بين الأشياء (ووجود العلاقات العِلِّيَّة من افتراض النظرية الميكانيكية).

نعم قد ينمحي الفرق تمامًا بين ما نسميه: «غائيًا وما نسميه ميكانيكيا» في نظر عقل أعلىٰ من عقولنا، وهذا هو الاتجاه الذي اتجهه بعض المناطقة الحديثين أمثال «سيجفارت»، و«ڤنت» في تعريفهما للغائية والعلية.

(٤) وقد طغت فكرة العلية الميكانيكية وازدادد نفوذها في التفكير الفلسفي عندما كشف العلم أن حياة الكائن الحي يُمكن تفسيرها تفسيرًا ميكانيكيًا، وبعد أن مهد ديكارت لهذا الرأي بقوله: إن الحيوان مجرد آلة من الآلات، ولكن نظرية أخرىٰ عارضت نظرية ديكارت، أعني: النظرية الحيوية التي اعتبرت جميع ظواهر الحياة خاضعة لمبدإ آخر غير المبدإ الميكانيكي، وأطلقت علىٰ ذلك المبدإ اسم القوة الحيوية، فوضعت بذلك حدًا فاصلًا بين الكائن الحي وغير الحي، وترىٰ هذه النزعة واضحة علىٰ الأخص في فلسفة شِلِنْج الطبيعية التي فسر بها نشأة المملكة الحيوانية وأنواعها، غير أن فكرة القوة الحيوية لم تكن -لسوء الحظ- عونًا، بل كانت عائقًا للبحث العلمي، فلم يكن لها من القيمة في تفسير الحياة العضوية أكثر مما كان لنظرية القوىٰ العقلية -التي سادت في القرن الثامن عشر- من قيمة في تفسير الظواهر النفسية (السيكولوجية)، ولذلك نرىٰ أن علماء الفسيولوجيا في العصر الحديث، وعلىٰ رأسهم لطزه قد خطوا بهذا العلم خطوة جريئة في سبيل النهوض به، لما اتخذوا

---

(١) راجع الفصل الرابع: (الفقرة الثالثة).

النظرية الميكانيكية قاعدة يسترشدون بها في دراستهم للظواهر الحيوية. ثم إنه في الوقت الذي ظهر فيه ذلك النفور من المذهب الحيوي في علم الفسيولوجيا، ظهرت بوادر التفسير الميكانيكي للظواهر النفسية في علم النفس، فقد هجر الفلاسفة فكرتهم القديمة عن القوىٰ العقلية هجرًا تامًا، واضطلع هربارت بكتابة علم نفس جديد يصح أن نطلق عليه اسم علم ميكانيكا العقل[1].

ولم يمضِ زمن طويل حتىٰ قضت نظرية دارون في التطور علىٰ الاعتقاد الذي كان سائدًا بين العلماء، أعني: الاعتقاد بأن وجود غاية بعيدة يتجه إليها الكائن الحي في نموه، أمر يستطيع الإنسان ملاحظته بالفعل، فظهور المملكة الحيوانية بمظهر الكائنات الغائية لم يكن -علىٰ حد قول النظرية الدارونية- عن طريق التحديد الاقتصادي في المجهود الذي يبذله الحيوان لتحصيل غاية مطلوبه له، بلىٰ عن طريق إسرافه في بذل ذلك المجهود علىٰ غير هدىٰ، وصل الحيوان تدريجيًّا إلىٰ الحالة التي نصفه فيها بأنه مخلوق غائي، فلا يتطور من الكائنات إلا ما كان فيه الاستعداد علىٰ البقاء في معركة الانتخاب الطبيعي ولا يستطيع البقاء والثبات في هذه المعركة إلا ما كان تكوينه تكوينًا غائيًّا إلىٰ أقصىٰ حد، ولكن هذا التركيب الغائي ليس إلا واحدًا من تراكيب كثيرة أخرىٰ، وليست الغائية فيه إلا أمرًا اكتسبه بطريق تغير عرضي بحت طرأ علىٰ فصيلته أو نوعه، هذا؛ وقد ظهرت في السنوات الأخيرة نزعات جديدة نحو المذهب الحيوي مرة أخرىٰ؛ فإن نظرية دارون لم تقدر العوامل الداخلية التي تُؤثر في تطور الكائن الحي حق قدرها، ولذلك؛ ظلت مشكلة الحياة بعيدة عن أن تحل كما كانت الحال منذ مائة سنة مضت.

(٥) وقد يدعي بعض الناس، ويجزمون في دعواهم، أن نظرية الغاية لم يعد يوجد ما يبررها بعد ظهور المذهب الميكانيكي، ولكن لا يقول بهذا إلا جاهل بحقائق التاريخ، ضعيف البصر بأمور الفلسفة؛ فإنَّ الناظر في فلسفة ليبنتز يرىٰ أنه كان يعتقد أن للقوانين الميكانيكية مجالًا آخر أوسع بكثير من ذلك الذي نحصرها فيه اليوم، والناظر في فلسفة كنْت يرىٰ أنه أدرك تمام الإدراك الاتجاه العام الذي يتجه نحو التقدم (الإنساني) في العصر الحديث، بل الناظر في فلسفة لطزه يرىٰ أنه بالرغم من نقده

---

(١) قارن الفصل الثامن: (الفقرة السابعة).

البديع لنظرية القوة الحيوية، وبالرغم من فكرته الميكانيكية البحتة عن الحياة العضوية، كان فيلسوفًا غائيًّا في فلسفته من أولها إلىٰ آخرها، ويلزم من هذا أنه لابد من طريقة ما يُمكن التوفيق بها بين هاتين النظريتين اللتين تشرحان الظواهر الطبيعية، ولكننا قبل أن نعرف مدىٰ إمكان هذا التوفيق يجدر بنا أن نحدد معنىٰ الغائية، ومعنىٰ الميكانيكية (أو العلية)، بصورة أكثر وضوحًا ودقة.

أولًا: إننا نفهم من العلية علاقة خاصة بين طرفين يتصور أحدهما -وهو العلة- سابقًا في وجوده الزمني علىٰ الطرف الآخر الذي هو المعلول بطريقة مطردة[1]، ولكننا لا ندعي أن هذا التعريف للعلية يجعل العلاقة بين أي شيئين يتصلان اتصال العلة بالمعلول واضحة خالية من كل لَبْس، نعم؛ نحن نفترض أن العلة تُحْدِثُ في كل حالة تقع فيها معلولًا خاصًا، (ويجب ألا ينسىٰ القارئ أن هناك حالات تعمل فيها ظروف مختلفة علىٰ إحداث معلول واحد مشاهد)، ولكن العكس غير صحيح، وهو أن معلولًا من المعلولات يحدث علىٰ الدوام عن علة واحدة، بل إن الحوادث الواقعية تُؤيد ما يخالف ذلك تمامًا، أعني: أن المعلول الواحد قد يحدث عن علل كثيرة مختلفة، ويلزم منه أننا نستطيع دائمًا أن نستنتج المعلول إذا عرفنا علته أو علله الكاملة، ولكننا لا نستطيع أن نستنتج إذا عرفنا المعلول.

(٦) وقد يكون في إمكاننا التغلب علىٰ هذه الصعوبة في علمنا بالكائنات غير الحية، نظرًا إلىٰ ما نشاهده من الاطراد في وقوع الظواهر الطبيعية في هذا المحيط، ففي علم كعلم الفلك أو الطبيعة أو الكيمياء، يستطيع العالم أن يطمئن إلىٰ استنتاجه العلة من المعلول اطمئنانه إلىٰ استنتاج أي معلول من علته، ولكن الأمر بخلاف ذلك تمامًا في علوم الكائنات العضوية، فإننا في هذه العلوم نبدأ دائمًا بالمعلول الذي نسميه حياة، أو محافظة علىٰ الذوات، أو محافظة علىٰ النوع، أو صورة، أو ما شاكل ذلك، أما العلل التي تُؤدي إلىٰ المعلول المبحوث فيه فكثيرة ومتغيرة، بحيث يستحيل علينا أن نستنتج واحدة منها علىٰ وجه اليقين، ولهذا لا يغني التفسير الميكانيكي البسيط شيئًا في شرح الظواهر الحيوية مهما كان اعتقادنا بأن هذه الظواهر تخضع في نهاية تحليلها إلىٰ قانون العلية، كما تخضع له ظواهر الطبيعة الجامدة، زد علىٰ ذلك

(١) راجع الفصل السادس عشر: (الفقرة السابعة)، والثامن عشر: (الفقرة الثالثة).

أن مثل هذا التفسير مستحيل من الناحية العلمية.

أما الغائية؛ فهي أيضًا نسبة ذات طرفين يتوقف أحدهما علىٰ الآخر، فهي لذلك لا تتعارض تعارضًا تامًّا مع العلية، وطرفا الغائية هما الغاية والوسيلة اللتان تربطهما، رابطة لا تقل في قوتها عن الرابطة بين العلة والمعلول، كما يتضح ذلك من الأفعال الإنسانية الإرادية التي تحقق لأصحابها غايات معينة بواسطة وسائل يختارونها دون غيرها لموافقتها لتلك الغايات، غير أن الفعل الغائي يمتاز (عن الفعل الميكانيكي أو العلي البحت)، بأننا نستطيع دائمًا أن نتنبأ بنتيجته (التي هي بمثابة المعلول في الفعل العلِّي)؛ فإنَّ الصفة الأساسية للغاية هي أنها يُمكن التنبؤ بنتيجة الفعل الذي يحققها، فالتفكير في الغاية يدعو إلىٰ القيام بطائفة من الأفعال التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا عليًّا، وهذه بدورها تؤدي إلىٰ نتيجة نقول إنها النتيجة المطلوبة.

وميزة أخرىٰ يمتاز بها الفعل الغائي، وهي أنه يقتضي في أغلب الأحيان اختيار وسيلة أو طريقة خاصة من وسائل أو طرق متعددة، يصلح كل منها لتحقيق الغاية المقصودة. وهذه الوسائل نفسها غائية إذا نظرنا إليها من ناحية النتيجة التي يمكن أن يؤدي إليها كل منها. ثم إن هذه الغائية تختلف في درجاتها باختلاف الوسائل التي تحقق غاية معينة، بأن يكون بعضها آكَد أو أسرع أو أسهل من البعض الآخر في تحقيق الغاية المطلوبة.

(٧) فإذا قارنا العلاقة العِلِّية بالعلاقة الغائية التي توازيها، وجدنا أن الاختلافات في الدرجة لا دخل له مطلقًا في العلاقات العلية أو الميكانيكية[١]؛ فإن فكرة الميكانيكية قاصرة علىٰ العلاقة المحدودة غير الغامضة التي أحد طرفيها علة والآخر معلول، في حين أن الفكرة الغائية قائمة علىٰ افتراض أكثر من وسيلة واحدة، أو أكثر من حيلة واحدة تتحقق بها غاية من الغايات، وإن اختلفت تلك الوسائل في درجة تحقيقها لتلك الغاية كما أسلفنا.

---

(١) بمعنىٰ أنه لا يُقال في العلاقات العلية (أو الميكانيكية) البحتة إن العلة الفلانية آكد أو أسرع أو أسهل في وقوع المعلول الفلاني من العلة الأخرىٰ؛ فإذا استعملنا هذه الصفات التي تدل علىٰ التفاوت في الدرجة، فقد نصبنا فكرة الغاية في أذهاننا وأضفناها إلىٰ فكرة العلية؛ إذ نقول إنها أسرع أو آكد أو أسهل من غيرها، أي: بالنسبة إلىٰ غاية نتوخاها. (المُعرِّب).

ولكن يجب ألا نفترض مع ذلك أن توقع نتيجة معينة لفعل من الأفعال -وهذا لا يكون إلّا في الأفعال الصادرة عن الكائنات التي تستطيع التفكير والإرادة- شرط ضروري في وقوع تلك النتيجة؛ فإن أفعالنا التي توشك أن تكون ميكانيكية بحتة (كالأفعال الناشئة عن العادة أو الغريزة) لا يظهر فيها أثر للتفكير في الغاية، ومع ذلك هي أفعال لا تخلو بالفعل من الغائية، كما أنه يجب ألا نعتقد أن حكمنا علىٰ أي شيء بأنّه غائي، يقتضي أننا نعلم تمام العلم الغاية منه والوسيلة التي تحقق هذه الغاية، بل يكفي في الحكم أن نشاهد في الواقع سلسلة من الحوادث أو الظواهر متصل بعضها ببعض اتصالًا منظمًا.

فيلزم من كل ما تقدم أن الميكانيكية والغائية لا تتعارضان كل التعارض، بل تكمل إحداهما الأخرىٰ علىٰ صورة تساعدنا علىٰ فهم الاثنين معًا.

(٨) والأوْلىٰ بنا إذن؛ ألا نعتبر نظريتي العلية والغائية متقابلتين تقابل الأضداد، بل الواجب أن ننظر إلىٰ العلية علىٰ أنها مفهوم أعم من الميكانيكية والغائية جميعًا، وأن الميكانيكية والغائية مفهومان مندرجان تحتها، بمعنىٰ أن الميكانيكية علية ضرورية صريحة، والغاية علية ضرورية غير صريحة[١].

ولا تُؤدي بنا فكرة الغاية إلىٰ نوع من التجريد الميتافيزيقي إلا في حالة واحدة، وهي الحالة التي نفترض فيها أن كل الظواهر الطبيعية ظواهر غائية يدرَك ما تتجه إليه من الغايات علىٰ نحو ما يدرك الإنسان غايته من أفعاله الإرادية وتصرفاته، كأن نعتقد مثلًا أن في كل كائن القدرة علىٰ إدراك الغاية يسعىٰ إليها، ومن طريق هذا الإدراك ينظم أفعاله وتصرفاته، أو نعتقد أن العالـم كله خاضع لعقل أعلىٰ يدبره ويعين له غاياته التي تتحقق في ظواهره الطبيعية، نعم لو فكرنا هذا التفكير لتحولت فكرتنا في العلية

---

(١) الميكانيكية علية صريحة لا لبس فيها، بل هي العلية بالمعنىٰ الدقيق؛ إذ يتحقق فيها معنىٰ العلة والمعلول علىٰ الوجه الأكمل، أما الغائية؛ فالعلية فيها غير صريحة، فهي من ناحية مثل الميكانيكية في أن لها وسيلة وغاية وهما بمثابة العلة والمعلول، ومن ناحية أخرىٰ فيها عنصر الاختيار الذي يخرجها عن دائرة العلية المحضة، ففيها الضرورة من ناحية أن وسيلة ما إذا اختيرت لزم عنها غاية معينة، كما يلزم المعلول عن علته، وفيها عدم الضرورة، بمعنىٰ أن الفعل الغائي لا يتقيد بوسيلة خاصة تحقق الغاية منه؛ إذ لصاحبه القدرة علىٰ اختيار وسيلة أخرىٰ يرىٰ أنها أوفق لتحقيق غايته. (المُعرِّب).

إلىٰ نظرية ميتافيزيقية فلسفية، ولكن يجب أن نلاحظ أنه بينما يتناقض الفرض الأول مع ما نشاهده من الحقائق الواقعية، يُمكن التوفيق بسهولة بين الفرض الثاني والنتائج التي وصلت إليها العلوم الجزئية؛ فإن فكرة وجود تدبير عام في الكون صحيحة، حتىٰ ولو لم نذهب إلىٰ الحد الذي ذهب إليه كَنْت في تحديد الغاية التي يتجه إليها العالم في جملته، وقد حاول الفلاسفة محاولات غريبة في تحديد الغايات التي يُمكن لعقل عام مدبر للكون أن يريدها منه، وعن هذا نشأت الصعوبات الحقيقية في تذييل أية نظرية فلسفية في طبيعة الكون بنظرية دينية.

والذي يُستنتج من كل ما تقدم هو أن حكمنا علىٰ أي شيء بأنه خالٍ من الغاية -بالمعنىٰ الدقيق لهذه العبارة- إمَّا معناه أن ذلك الشيء ميكانيكي صرف، أو أننا افترضنا خطأً وجودَ علاقة غائية بين الظواهر الطبيعية (التي تُؤدي إلىٰ وجوده)، حيث لا توجد هذه العلاقة.

(٩) وقد يُعتَرَض بعد كل ما ذكرناه من التحليل لنظريتي الميكانيكية والغائية، بأن الفرق بينهما لا يزال غامضًا، فقد يُقال مثلًا إن المعلول قد يظهر عن علل كثيرة مختلفة حتىٰ في حالة الظواهر الميكانيكية البحتة مثل الظواهر الطبيعية والكيميائية[١]، فدرجة معينة من الحرارة مثلًا قد تَحْدُث بالدلك أو بالتسخين أو بمرور تيار كهربائي، ولكننا نرد علىٰ هذا الاعتراض بالأمور الآتية:

أولًا: أن المعلول في كل هذه الحالات ليس في الحقيقة ظاهرة ثابتة تحدث باطراد في أشد الظروف اختلافًا، بل هو ظاهرة مؤقتة وعرضية -إن صح هذا التعبير- مثل العلة التي أحدثته[٢].

ثانيًا: أن ظاهرة المحافظة علىٰ الذات (في الكائن العضوي) لا نظير لها في

---

(١) وقد ذكر أن ذلك من مميزات الغائية لا الميكانيكية؛ فإن أمكن وجوده في الظواهر الميكانيكية (كما يقول المعترض)؛ فقد أُشْكِلَ الأمر وَانْبَهَمَ، وأصبح الفرق بين الظواهر الميكانيكية والغائية غامضًا غير محدد. (المُعرِّب).

(٢) يوضح هذه العبارة ما ذكره المؤلف بعد ذلك من الأفعال الغائية كفعل المحافظة علىٰ النفس أو النوع؛ فإن مثل الفعل ظاهرة ثابتة تتحقق باطراد تحت أشد الظروف تغيرًا، بل إن الكائن الحي يغير في ظروفه -إذا لم تسعفه في تحقيق هذه الغاية- ويشكلها بحيث تضمن له البقاء بقدر ما يستطيع. (المُعرِّب).

الكائنات غير العضوية، حيث لا تمكن حماية الكائن غير العضوي لنفسه من عوامل البيئة المحيطة به، وحيث لا نستطيع أن ننسب إلىٰ مجموعة أجزائه أو ظواهره وظيفة واحدة عامة تحدد وظائفه الأخرىٰ أو تتحدد بها، زد علىٰ ذلك أنَّنا لا نجد في عالم الكائنات غير العضوية تلك الصفة الهامة التي تمتاز بها الكائنات العضوية وهي الاستعاضة بوظيفة من الوظائف الخاصة عن وظيفة أخرىٰ.

ثالثًا: أنَّ القول بأنَّنا نعلم المعلول في ظواهر الكائنات غير العضوية أكثر من علمنا بالعلة قول غير صحيح، وأضعف منه أن يُقال إن المعلول وحده هو الشيء الذي نعرفه؛ فإن المعلول لا يكون أبدًا إلَّا نقطة انتقال لا تقع عليه الملاحظة الإنسانية أكثر ممَّا تقع علىٰ الظروف التي تُؤدي إليه، ولهذه الأسباب كلها، يتبين لماذا قصرنا الفكرة الغائية علىٰ الكائنات العضوية، أو لماذا إذا قلنا بوجود الغائية في الطبيعة كلها، لا تنطبق فكرة الغائية إلا علىٰ بعض نواحي العالم أو بعض مبادئه.

وليس من شكٍّ أيضًا في أن أحكامنا التقديرية لها أثرها في هذا الموضوع، إلىٰ جانب الأدلة النظرية البحتة؛ فإن الحياة والمحافظة علىٰ النفس أو علىٰ النوع لهما من القيمة ما ليس للموت والفناء، ومن الطبيعي أن نعتبرهما الغاية التي يجب أن تتحقق بكل الوسائل الممكنة، ولكننا ناقشنا موضوع الغائية بعيدًا عن هذه النقطة (نقطة القيم)؛ لأنَّ غرضنا هنا شرح الناحية النظرية وحدها، ولأنَّ الحقائق الواقعية نفسها تمدنا بما يكفي في تفسير الفرق بين المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي، أو بما يكفي في البرهنة علىٰ وجود ذلك الفرق.

ولا شكَّ كذلك في أن تطبيق فكرة الغائية في علم الحياة قد عاد ببعض الفائدة علىٰ هذا العلم؛ لأنها فكرة تساعدنا علىٰ كشف حقائق هذا الميدان وتفسر لنا الظواهر المعقدة فيه، كما أنه لا شكَّ في أن تطبيق هذه الفكرة في علوم الكائنات غير الحية قد أدىٰ في أغلب الأحيان إلىٰ أخطاء فاحشة، وإذا أردنا أن ندرك هذا الأمر علىٰ الوجه الصحيح؛ وجب أن ننظر إلىٰ الصلات التي ترتبط بها الكائنات غير الحية نفسها، لا إلىٰ أية فكرة عملية تفرضها علىٰ هذه الكائنات فرضًا.

الفصل الحادي والعشرون

الجبر والاختيار

Deteminism and Indeterminism

(١) يتصل مذهبَا الجبر والاختيار من بعض الوجوه بمذهبي الميكانيكية والغائية المتقدمي الذكر؛ فإن مذهب الجبر يُؤكد فكرة العلِّية العامة ويرد في كل شيء في الوجود إلىٰ العلة والمعلول، أو المقدمات والنتائج، والبواعث والأفعال، أما مذهب الاختيار فيرىٰ أصحابه أن بعض الأفعال الإنسانية، وهي الأفعال الإرادية -علىٰ الأقل- ممكنة الوجود[١] معتمدين في ذلك علىٰ بعض الحقائق التي نشاهدها في حياتنا الخلقية، ولكن الصلة بين مذهبي الجبر والاختيار من جهة، ومذهبي الميكانيكية والغائية من جهة أخرىٰ، ليست قوية كما قد نظن؛ فإننا قد لاحظنا أن مذهبي الميكانيكية والغائية يُمكن التوفيق بينهما بإدخالهما معًا تحت فكرة واحدة أعم منهما هي فكرة العلية، ولاحظنا من تاريخ الفلسفة أيضًا أن أنصار مذهب الجبر ليسوا دائمًا من أتباع النظرية الميكانيكية وحدها، بل إن بينهم عددًا كبيرًا من أتباع النظرية الغائية، أما الصلة البارزة القوية فهي التي بين النظرية الميكانيكية ومذهب الجبر؛ فإن القول بالميكانيكية كثيرًا ما يشق لنفسه طريقًا إلىٰ جَبْريَّة من نوع القول بالقضاء والقدر (Fatalism) الذي يعتبر العالم دائرة مقفلة من الحوادث يتصل بعضها ببعض اتصالًا عِلِّيًا بحتًا لا دخل لاختيار الإنسان فيه، وأن كل ما يحدث من الحوادث قد قُدِّر أزلًا وأحصي عددًا، كما لو كان نتيجة لعملية حسابية عظمىٰ قام بها عقل حاسب، وإنك

---

(١) أي: ليست ضرورية حتمية الوقوع.

لتجد هذه النزعة ظاهرة كل الظهور في فلسفة «هلباخ» صاحب كتاب نظام الطبيعة[1]؛ فإنه يدافع في هذا الكتاب عن نظرية الجبر دفاعًا حارًا ويحاول إقناع قرائه بصحتها، ولن تعمل في معارضتها بأكثر من أن نرجع بالقارئ إلىٰ الحجج التي ذكرناها في الفصل السابق[2]، فقد أوضحنا هنالك أن في العالم صلات غير الصلات الميكانيكية البحتة، ويلزم منه أن يستحيل علينا أن نتجاهل أثر الأفعال المختلفة التي تصدر عن الإنسان (بل وعن سائر الكائنات الحية) في تحديد ما نسميه «مجرىٰ الحوادث».

ويُطلق مذهب الاختيار عادة علىٰ مذهب في طبيعة الإرادة الإنسانية؛ لأن العملية النفسية التي تسميها عملية الاختيار لا تلعب دورًا هامًّا إلا حيث توجد الإرادة، ولأن المفاهيم الأخلاقية والقانونية كالفضيلة والرذيلة والتبعة والحساب ونحوها ليس لها معنىٰ إلا في العالم الإرادة - أي: في عالم الاختيار.

(٢) لم تلقَ مسألة حرية الإرادة (الاختيار) عناية كبيرة في فلسفة القدماء؛ فإن الذي أثاره فلاسفة اليونان وأجابوا عنه، كان مسألة الخير والشرقي الأفعال لا مسألة الجزاء والاستحقاق، ولم ينصبوا مُثُلَهم الأخلاقية العُليا في درجة من السمو بحيث يبدو الوصول إليها متعذرًا إلا علىٰ القليل من أفراد الناس، ولذلك؛ لم تكن فلسفتهم الخلقية بحاجة إلىٰ أن تواجه مشكلة من أقوىٰ المشكلات، أعني: مشكلة المقابلة بين العمل والنية، حيث يقصّر الإنسان في الوصول إلىٰ غايته مع توفير النية وتوجيهها إلىٰ تحقيق أكبر خير ممكن ولكن المقابلة بين العمل والنية مسألة لا مفر منها، وإذا نظرنا إليها من الناحية التاريخية، وجدنا أنها دخلت إلىٰ الأخلاق عن طريق المسيحية[3]، وأنه منذ ظهورها ظهر النزاع بين فكرتي الجبر والاختيار في جميع عصور الفلسفة، وسنعرض فيما يلي لأهم الأدوار التي مر بها ذلك النزاع فنقول:

أنكر اسبنوزا حرية الإرادة إنكارًا باتًا؛ لأن مذهبه الفلسفي العام يُؤدي به ضرورة إلىٰ فكرة صريحة في الجبر، أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل فليس في نظره سوىٰ جهل بالأسباب التي تؤدي إليه، وكما تلزم الخواصُّ الهندسية للمثلث من

---

(١) Systeme de la nature، راجع الفصل السادس عشر: (الفقرة الثانية).

(٢) راجع الفصل العشرين: (الفقرة السادسة، وما بعدها).

(٣) راجع الفصل التاسع: (الفقرة الرابعة).

طبيعة شكل المثلث، كذلك يلزم سلوك كل كائن حي من محض طبيعته، ولليبنتز نظرية في الجبر لا تختلف كثيرًا عن نظرية اسبنوزا، ولكنه يميز بين جبرية الأفعال الميكانيكية الصرفة، وجبرية الأفعال التي عليها بواعث (خلقية)، ويرىٰ أن البواعث لا تحمل الإرادة الإنسانية علىٰ العمل بطريقة ميكانيكية محضة، كما لا تحمل القضية الهندسية الناظرَ فيها علىٰ الاعتراف بصحتها، ومعنىٰ هذا أن البواعث تحركنا إلىٰ العمل، ولكنها لا تدفعنا إليه دفعًا.

أما المفكرون الأحرار؛ فقد اعترفوا في فلسفتهم وديانتهم العقلية بحرية الإرادة الإنسانية، كما اعترفوا بخلود النفس ووجود الله، وقد حاول رجال هذه المدرسة أن يثبتوا إمكان الاختيار للإنسان بأدلة التجأوا فيها إلىٰ التشبيه والتمثيل، فقال تتنز Tetens[1] مثلًا إن الإرادة تشبه لولبًا من الصلب يتوقف اتجاه حركته علىٰ الأشياء التي صادَفَ وجودها حوله، ولكن قوته علىٰ الحركة أمر ذاتي له وداخل في طبيعته، فالذي يعين اتجاه الإرادة هو ذاتها، وكما أن الماء يسيل من الإناء الممتلئ به في الجهة التي يجد له فيها منفذًا، ولا يسيل نحو هذا المنفذ إلا إذا وقع ضغط من الماء نفسه علىٰ الموضع الذي يسيل فيه، كذلك الإرادة يجب أن تتصورها علىٰ أن فيها القوة علىٰ الفعل في الاتجاه الذي توجد فيه هذه القوة، وإن كان فعلها لا يتحقق إلا لسبب عارض أو ظرف طارئ.

(٣) أما كَنْت فيضع لحرية الإرادة أساسًا جديدًا يختلف فيه عن غيره؛ فإنه يبتدئ فلسفته الخلقية بفكرة القانون الأخلاقي أو الأمر المطلق الذي يتطلب من الإنسان طاعة عمياء لا هوادة فيها، ثم يقول إن هذا القانون، أعني: الأمر المطلق وما يتطلبه من فعل، لا معنىٰ لهما إلا إذا افترضنا في كل لحظة من لحظات حياتنا إمكانَ تحققه، ولكن أين يُتَصَوَّر إمكان تحقق القانون الأخلاقي؟ ليس في عالـم التجربة الذي يخضع لقانون العلية العام؛ لأن طبيعة العلية تتعارض مع وجود أي قانون مطلق، بل يجب

---

(١) نقولاس تتنز (١٧٣٦-١٨٠٧م) كان أستاذًا لعلم الطبيعة في بونزو ثم صار بعد سنة (١٧٧٦م) أستاذًا للفلسفة في كيل، وفي سنة (١٧٨٩م) عين مستشارًا للكلية المالية في كوبنها وبقي بها حتىٰ مات. [قارن الفصل الثامن: (الفقرة السابعة)].

لكي تتحقق الحرية على الوجه الأكمل، أن يوجَدَ عالم غير العالم المحسوس، وهو عالم الأشياء في ذاتها، ومن هذا العالم الإرادة، فالإرادة في ذاتها حرة، ولكنها من حيث هي ظاهرة من الظواهر، (أي: من حيث هي خاضعة للتجربة)، خاضعة لقانون العلة والمعلول[1].

وقد وضع شوبنهور نظرية قريبة الشبه جدًا بنظرية كَنْت؛ لأنه ميز هو الآخر بين عالمين، عالم الظواهر الخاضع لحدود الزمان والمكان والعلِّية، وعالم الحقائق في ذاتها، وهو غيب محض لا سبيل إلىٰ معرفته، وتبتدئ حرية إرادة الفرد في نظره من اللحظة التي يقع فيها أول اختيار له، فتتعين بها صفاته الأخلاقية فيما يلي ذلك من الزمن، وتصدر عن هذه الأخلاق الثابتة أفعالُه صدور المعلول عن علته.

ويرىٰ هربارت أن مذهب الجبر هو المذهب الأخلاقي المعقول؛ لأن غيره من المذاهب لا يصلح اتخاذه أساسًا لأي نظام حقيقي في التربية الإنسانية، ولأنه هو المذهب الوحيد الذي يحول دون إرجاع كل شيء إلىٰ أسباب تحكمية أو أسباب غير معقولة.

أما لطزه؛ فيذهب مذهب الاختيار؛ لأنه يرىٰ أن لا معنىٰ للحكم الخلقي علىٰ الأفعال الإنسانية، ولا لمحاسبة الناس علىٰ سلوكهم، واعتبارهم مسئولين عن أعمالهم، إلا بافتراض حرية الإرادة، نعم؛ إن الحرية معنىٰ لا يُمكن تفسيره، ولكن يجب علينا أن نبرهن -وفي استطاعتنا أن نبرهن- علىٰ أنها يُمكن التوفيق بينها وبين القانون التجريبي العام الذي هو قانون العلة والمعلول.

والمذهب الغالب في الوقت الحاضر في دوائر علم النفس والفلسفة العامة والأخلاق هو مذهب الجبر، وإن كان مذهب الاختيار لا يزال مأخوذًا به في دوائر القضاء والدين، وفي نظر الرأي العام.

(٤) هذا؛ ويُمكن النظر في مسألة حرية الإرادة من ثلاثة وجوه: الوجه الفلسفي (الميتافيزيقي)، والوجه النفسي (السيكولوجي)، والوجه الأخلاقي، ولكن يجدر بنا قبل الخوض في هذه المسائل أن نذكر أن الذي دعا الفلاسفة إلىٰ الكلام في حرية

---

(١) راجع الفصل التاسع: (الفقرة الثامنة).

الإرادة، وإخراجها بهذه الصفة عن قانون العلية العام، هو ما لاحظه الإنسان في نفسه في بعض نواحي الحياة الخلقية التي لا تخضع لهذا القانون، ولو كانت خاضعة له لما جرؤ أحد علىٰ القول بوقوع الاستثناء فيه، أما الحجج الفلسفية التي يستند إليها الأخلاقيون في قولهم بحرية الإرادة فهي حجج ناقصة ضعيفة؛ لأنهم يفرضون حرية الإرادة فرضًا، ثم يحاولون البرهنة عليها، ولا يتجاوزون هذا الحد، ثم إن الطريقة التي يسلكونها في التدليل علىٰ مطلوبهم لا هي بالطريقة العلمية ولا بالكافية (في إقناع خصومهم)؛ لأنهم إما يلجأون إلىٰ التشبيهات والاستعارات، أو يفترضون وجود عالمين يسمونهما عالم الظواهر وعالم الحقائق في ذاتها، ويفترضون أن الحرية شيء فوق مقدور العقل إدراكه أو البرهنة عليه بالمعنىٰ الصحيح لكلمة البرهان؛ لأن الحرية في نظرهم لا تكون حرية بمعناها الدقيق لو كانت نتيجة لازمة من مقدمات افترضناها، أو لو أمكن إدخالها تحت قانون ما أعم منها.

وقد يقولون أحيانًا إن الضرورة التي يدعيها خصوم الحرية ليست إلا من خَلْق العقل، أي: ليست إلا وليدة تلك القوة التي بها ندرك العالم، أما العالم نفسه، فليس فيه أجزاء[1]، وردُّنا عليهم أن نقول إنه يستحيل علينا أن نتكلم عن أشياء لا سبيل لنا إلىٰ معرفتها أو وضع قيمة لها، وإذن؛ فإما أن نقول إننا لا نستطيع تعريفًا لتلك الأشياء التي يسمونها حقائق في ذاتها، وبذلك لا يكون للحرية أي مفهوم في أذهاننا؛ لأنها من تلك الأشياء، أو نقول إننا نعتبر مثل هذه الأشياء مما يُمكن العلم به، ويلزم منه أن نفترض أنه لابد من وجود صلات مطردة بينها، زد علىٰ ذلك أن ادعاء هؤلاء الفلاسفة وجود عالمين مختلفين -هما عالم الظواهر وعالم الحقائق في ذاتها- لا يبرر وجود الحرية بمعناها الأخلاقي الخاص، أي: حرية الإرادة الإنسانية التي هي موضوع بحث علماء الأخلاق والفلاسفة، وهؤلاء هم الذي يبحثون الإرادة من هذه الناحية الخاصة، أي: أنهم لا يعنيهم الحرية بمعناها العام الذي قد تشترك فيه الكائنات جميعها علىٰ حد سواء، أعني: الحرية بمعنىٰ مطلق التحرر من القيود؛ فإن هذا المعنىٰ قد يصدق في الحجر عند سقوطه، كما يتحقق في الإرادة الإنسانية حال اختيارها.

---

(١) أي: حتىٰ يُقال إن الجزء الفلاني منه ضروري أو غير ضروري للجزء الآخر أو للعالم في جملته. (المُعرِّب).

وليست أدلة علماء النفس في إثبات حرية الإرادة بأفضل من أدلة الفلاسفة؛ فإن علم النفس يقول بحرية الإرادة علىٰ أساس أن الإنسان يختار من بين الأفعال المتساوية في الإمكان واحدًا منها، ولكن التأمل الباطني في الفعل الإرادي، كثيرًا ما يكشف لنا أن الباعث علىٰ اختيار فعل من الأفعال دون غيره، إنما يرجع إلىٰ وجود سبب خاص؛ فإذا لم ندرك تأثير ذلك السبب، أو لم نتذكره، وافترضنا وجوده قياسًا علىٰ الأسباب التي ندرك أنها تؤدي إلىٰ مسبباتها، فقد سلكنا في ذلك الافتراض مسلكًا علميًا لا غبار عليه.

(٥) ثم إننا لا ندرك من حياتنا الباطنية دائمًا إلا جزءًا يسيرًا، ولذلك؛ لا نجد صعوبة علىٰ الإطلاق في وصولنا إلىٰ الاستنتاج السابق (أي: استنتاجنا أن اختيار الإرادة مسبَّب بأسباب داخلية خاصة)، انظر مثلًا إلىٰ ما نسميه عادةً خلق الشخص؛ فإنه لا يبدو لنا -عند التأمل- أنه مركب من عناصر يمكن تحليلها تحليلًا واضحًا جليًا، بل يظهر بمظهر القوة التي يتمركز فيها تكوين الشخص العام، ولا يدلنا ذلك القدر الضئيل الذي يظهر من هذه القوة في حياتنا الشعورية، علىٰ ما تحتويه من العناصر أو ما هو كامن فيها من النشاط، ثم إن النزاع الذي يبدو أنه قائم بين حياتنا الباطنة والجوهر المقوِّم لها، تؤيده من ناحية أخرىٰ حقيقة لا يتطرق إليها الشك، من حقائق الحياة النفسية ذاتها، أعني: استقلال هذه الحياة إلىٰ حد كبير جدًا عن العوامل الخارجية أو العوامل العرَضية، وأبسط مثال علىٰ عدم تأثرنا بقوة العوامل الخارجية، أنّا كثيرًا ما نتوجه بكل انتباهنا إلىٰ شيء من الأشياء هو في ذاته حقير وضعيف، مع وجود أشياء أخرىٰ إلىٰ جانبه هي أعظم وأقوىٰ، ومن هذا القبيل أيضًا ما نشاهده من انغماس رجل العلم في مسألة علمية، أو الشاعر في معنىٰ شهري، بحيث يغلقان باب الشعور دون كل مؤثر خارجي مهما كانت قوته، ويحولان دون وصوله إليه.

وليس من شكٍّ في أن القائلين بالجبر عن طريق القضاء والقدر (Fatalists) يغفلون الحقائق التي أشرنا إليها تمام الإغفال، وأن القائلين بالجبر الذاتي لا يقدِّرون لها الأهمية التي تستحقها، فهي دلائل واضحة علىٰ أن الإرادة الإنسانية حرة مطلقة الاختيار، بمعنىٰ أنها مستقلة عن العوامل الخارجية التي تحيط بصاحبها، ولكن يجب في الوقت نفسه أن نلاحظ أن هذه الحرية ليست الحرية التي يقول بها أصحاب

الاختيار؛ فإن الحرية التي نتكلم عنها هنا، تظهر حتىٰ في الأفعال التي ليست مناطًا لحكم خلقي أو قانوني (كما هو الحال في أفعال الحيوان الإرادية)، كما أنه يجب أن يلاحظ أن الحرية بهذا المعنىٰ لا تساوي صدور الفعل عن غير أسباب علىٰ الإطلاق، بل هي الحرية التي نعنيها عندما نقول إن الإرادة الإنسانية في اختيارها تخضع لسلطان العقل؛ لأنه هو الذي يوجهها ويوجه الأفعال الصادرة عنها، ولكن من ناحية أخرىٰ التجربة تدلنا علىٰ أن للظروف الخارجية أثرًا غير قليل في أفعالنا وتصرفاتنا، وإن كان ذلك الأثر يختلف قوة وضعفًا باختلاف أفراد الناس، ويلزم مما تقدم أننا لا نستطيع أن نشك في إمكان حرية الاختيار في الأفعال الإرادية، أي: حرية الاختيار بالمعنىٰ الذي حددناه لهذه الكلمة، وتظهر هذه الحرية ظهورًا واضحًا عندما تتوافر البواعث النفسية علىٰ فعل من الأفعال، وتقوىٰ إلىٰ درجة لا يُمكن في الحالات العادية مقاومتها، وتستمد قوتها إما من عامل خارجي يثير اهتمامنا بالفعل، أو من شعورنا بقيمة خاصة لهذا الفعل.

(٦) ويقتضي مذهب حرية الإرادة من الناحية الخلقية وصف أفعال الإرادة بالحسن والقبح[١]؛ فإن الإرادة من حيث هي، تستطيع أن تفعل الحسن والقبح علىٰ السواء، فإذا اتجهت النية إلىٰ الخير، وُصِفَ الفعل بالحسن مع إمكان اتجاهها إلىٰ طريق آخر، وإن اتجهت إلىٰ الشر، وصف الفعل بالقبح مع إمكان اتجاهها إلىٰ طريق آخر، وفي كلتا الحالتين تظهر الإشارة إلىٰ حرية الإرادة في قولنا «مع إمكان اتجاه النية إلىٰ طريق آخر»، أي: أن صفتي الحسن والقبح في الأفعال ليس لهما صلة مطلقًا بكون الإرادة في ذاتها خيرة أو شريرة[٢].

ولكننا نستطيع أن نحكم علىٰ الأفعال الإرادية بأنها خير أو شر بقطع النظر عن افتراض أنها أفعال اختيارية، وهذه مسألة لابد من تقريرها هنا؛ لأننا نرىٰ أن صفتي الخير والشر تعبران عن أقصىٰ درجات التفاوت في التقدير الخلقي، ولا يخفىٰ أن

---

(١) قارن الفصل التاسع: (الفقرة الحادية عشرة).

(٢) فإن الإرادة كما ذكرنا حرة في ذاتها قابلة لأن يصدر عنها الحسن والقبيح من حيث هي، أي: بقطع النظر عن أنها إرادة خيرة أو شريرة، فحسن الفعل أو قبيحه يلزمان من اتجاه النية إلىٰ جهة الخير أو الشر مع إمكان اتجاهها في كل من الحالتين إلىٰ الجهة الأخرىٰ. (المُعرِّب).

الكلام عن وجود أفعال مختلفة، كل منها ممكن الوقوع، يفترض وجود نزاع نفسي داخلي (تُعْطَىٰ الغلبة فيه للفعل المختار)، فالواجب إذن أن تعطىٰ القيمة الخلقية العُليا، لا للشخص الذي تغلب علىٰ بعض العوامل النفسية حتىٰ اتجهت إرادته نحو الخير، بل لذلك الذي تصدر أفعال الخير عنه في سهولة ويسر، كنتيجة لازمة لتكوين خلقي خاص، وهذا النوع اليسير السهل من الخير هو الغاية القصوىٰ من الحياة الإنسانية[1]، زد علىٰ ذلك أن فعل الخير الذي يصدر عن فاعله من غير نزاع داخلي ضد عوامل الرذيلة، أو حيث يستوي عنده أمران فلا يدري أيهما يفضل، لا يفقد شيئًا مطلقًا من قوته الخلقية، أما فعل الخير الذي هو نتيجة النزاع النفسي، فيفقد كثيرًا من قوته الأدبية[2].

وهنالك مسألة أخرىٰ، وهي أن فكرتي الحسن والقبح (الحمد والذم)، هما المقياس العملي الذي نقيس به قوة الإرادة الخلقية؛ فإننا نلجأ إليهما في حياتنا العادية وفي دور القضاء في تقديرنا لأعمال الإجرام، فنحاول أن نتعرف أنواع البواعث التي تدفع الناس في سبيل الأعمال الإرادية المتعمدة، وعدَد هذه البواعث ودرجتها من الشدة أو الضعف، ولكن كثيرًا ما يُنسىٰ المعنىٰ المقصود من هذين اللفظين (الحسن والقبح) في مثل هذه المواقف، مع ما له من الأهمية العملية الكبير في مسائل الأخلاق العملية.

(٧) ويعلق أصحاب مذهب الاختيار أهمية كبيرة علىٰ القول بأنه كان في وسع

---

(١) يلاحظ أن المؤلف يفرق بين وصف الفعل الإرادي بأنه خير أو شر ووصفه بأنه حسن أو قبيح (محمود أو مذموم) فالأفعال الخيرة الصادرة عن الإرادة بدون نزاع داخلي توصف بأنها خير، ولها القيمة الأخلاقية العليا، والصادرة بعد نزاع داخلي توصف بأنها حسنة أو محمودة (meritorious)، وقيمتها الخلقية أقل من سابقتها. (المُعرِّب).

(٢) فالشخص الذي تصدر عنه أفعال الخير من غير نزاع نفسي أفضل في نظر المؤلف من غيره الذي يعمل الخير بعد نزاع داخلي بين طبيعته، وهو أفضل في نظره بالرغم من أن أفعاله تصدر عن طبيعته الخلقية الخيرة صدورًا يكاد يكون آليًا لا اختيار فيه، فهو أشبه بالملائكة الذين لا يصدر عنهم الشر لاستحالة صدوره عنهم؛ لأنهم مجردون من الشهوات والأهواء التي هي مصدر الشر، ولكن كتابًا آخرين يفضلون النوع الثاني من الرجال، أي: يفضلون الرجل الذي يفعل الخير بعد انتصاره في معركة نفسية داخلية علىٰ جنود الشر، وهؤلاء الكتاب هم بعينهم الذين يفضلون آدم علىٰ الملائكة لهذا الاعتبار. (المُعرِّب).

الفاعل أن يفعل خلاف ما يفعل، ويفسرون الضرورة ذلك التفسير القديم، أي: بمعنىٰ استحالة وقوع غير ما وقوعه ضروري، وبهذا المعنىٰ لا يعتبرون الفعل ضروريًا إجباريًا إذا وقع وكان في الإمكان وقوع غيره؛ كما أنه في حالة إمكان وقوع غيره، لا يعتبرونه معلولًا أيضًا؛ لأن العلية لا تكون إلا علاقة ضرورية (بين علة ومعلول)، ولكننا نرد عليهم بأن فكرة الإمكان لا تتعارض مطلقًا مع فكرة الضرورة، وأنَّ تعريف وولف للضرورة بالمعنىٰ الذي أسلفناه، لا يُمكن أن نأخذ به علىٰ إطلاقه؛ فإن الشيء يُعتبر ممكنًا إذا تحققت بعض الشروط اللازمة لوجوده، لا كلها، وإذا شاركته أشياء أخرىٰ في افتقارها في وجودها إلىٰ هذه الشروط، وعلىٰ هذا لا نقول إن حادثًا ما ضروري الوقوع؛ لأننا عرفنا الشروط العامة لوقوعه، بل لابد أن نعرف أيضًا شروطه الخاصة لكي نستطيع أن نقول إن هذا الحادث دون غيره هو الذي سيقع، ومعنىٰ هذا أن الضرورة في حالة وقوع فعل من الأفعال، لا تتعارض مطلقًا مع إمكان وقوع أفعال أخرىٰ غيره، والقول بأن حوادث أخرىٰ ممكنة الوقوع إلىٰ جانب حادث خاص وقع بالفعل، معناه تجريد في الذهن للعوامل الخاصة التي أدت إلىٰ وقوع ذلك الحادث، وإدراك أنها سبب كافٍ في وقوعه، أما حكمنا علىٰ شيء بأنه مستحيل الوقوع، فمعناه أنه لا يُوجد عامل ما من العوامل التي تُؤدي إلىٰ وقوعه، فنحن بهذا المعنىٰ نستطيع أن نستنتج من علمنا بشيء من الأشياء إمكانَ وقوعه، ونستنتج من علمنا بضرورة وقوعه أنه متحقق بالفعل، وتحققه بالفعل يتضمن إمكان وقوعه وزيادة (ولهذا كله قواعد في علم المنطق)، ولكن من الخطأ أن نستنتج استحالة أي شيء -كاستحالة الضد مثلًا- من علمنا بضرورة غيره، فإذا رجعنا إلىٰ المسألة الخلقية التي كنا بصددها؛ أمكننا أن نقول إن لنا مطلق الحق في أن نفترض إمكان وقوع فعل غير الفعل الذي وقع؛ لأن كل عملية اختيار تقتضي وجود بواعث أو عوامل لو وجدت بدون معارض، أو لو كان لها الغلبة علىٰ العوامل الأخرىٰ؛ لحولت في الواقع مجرىٰ الفعل إلىٰ طريق آخر.

(٨) فالنتيجة المنطقية التي تنتهي إليها من كل ما تقدم إذن، هي أن أحكامنا الخلقية التي تتركز حول فكرتي الحسن والقبح تتفق تمامًا مع عزمنا التام الذي تأخذ به الإرادة بالفعل في اختيار أمر من الأمور، والذين لهم أدنىٰ دراية بالعوامل النفسية المعقدة التي تُؤثر في أفعالنا الاختيارية، يدركون أن تكويننا الجسمي والعقلي يجعل من

الممكن أن تصدر عنا أفعال مختلفة متنوعة، زد علىٰ ذلك أن وقوع الاختيار منا بالفعل قد برهن، بما لا مزيد عليه لمستزيد، علىٰ أن الأغراض التي نرمي إليها من أفعالنا متعددة وكثيرة، فمن المستحيل إذن أن ننكر علىٰ أي إنسان أنه كان في استطاعته أن يفعل خلاف ما فعل.

ولنا أن نستنتج النتيجة السابقة نفسها فيما يتعلق بفكرتي المسئولية والجزاء، وهما فكرتان لهما من الأهمية في القانون أكثر مما لهما في البحوث الخلقية.

وخلاصة القول: أن أفعال الإنسان تصدر عنه هو نفسه، وأن لتكوينه العادي من الأثر في أفعاله أكثر مما للظروف العرضية الخارجة عنه، وهذه كلها نتائج نستنتجها مما سبق من غير حاجة إلىٰ زيادة في الشرح أو التدليل، أعني: أن حرية الإرادة التي ينسبها القاضي إلىٰ المجرم، ليست الحرية التي يفهمها أصحاب مذهب الاختيار، بل هي حرية الفاعل في فعله مستقلًا عن العوامل الخارجية التي تُؤثر في اختياره، وهي حرية العقل في تقديره لقيمة القانون الوضعي أو القانون الخلقي، وإدراكه لسلطتهما الكاملة، ولو أن المقصود بالحرية كان معنىٰ آخر غير هذا؛ لكان من الحمق تحديد سن الراشدين الذين تقع عليهم المسئولية القانونية. ولو كانت الإرادة لا تتأثر بأي شيء، لما تأثر الإنسان بالسكر أو الجنون مع أنهما يعتبران في جميع القوانين من الظروف المخففة في حالة وقوع الإجرام، وإذا افترضنا من ناحية أخرىٰ وجود اختيار يجري علىٰ غير قاعدة ويتم بدون بواعث تبعث عليه، لكان في ذلك قضاء علىٰ فكرة ذاتية الفرد وشخصيته الروحية، وعلىٰ صلاتِه الدائمة بغيره من أفراد بني الإنسان، فالحرية المطلقة كما يفهمها بعض أصحاب مذهب الاختيار، فيها ضربة قاضية علىٰ الفكرة القانونية والخلقية في الحياة الإنسانية.

(٩) وأخيرًا؛ ليس إنكار العِلِّيَّة بمعناها الدقيق في وقوع الحوادث النفسية ممَّا يؤيد وجود الحرية (المطلقة) للإرادة[١]؛ فإن ذلك الإنكار ليس معناه أن الحياة العقلية تجري علىٰ غير قانون ما، ولا معناه أن الإرادة غير مقيدة في اختيارها بأي شرط من الشروط أو ظرف من الظروف، وإنك لترىٰ علماء النفس يفسرون بعض مظاهر الحياة النفسية بالاستعانة ببعض النواحي الفسيولوجية، وحجتهم في هذا أن ظواهر الحياة

---

(١) راجع الفصل الثامن عشر: (الفقرة الرابعة).

النفسية الصرفة لا تظهر بينها علاقات العلية ظهورًا مباشرًا، فإذا أردنا مثلًا أن نفسر كيف تتغلب الإرادة علىٰ البواعث الخارجية مهما كانت شدتها وقوتها[1] -وهذه مسألة يشاهدها كل منا في تجاربه- استحال علينا ذلك لو التجأنا إلىٰ التأمل الباطني وحده، ثم إنه يستوي في نظر الأخلاق والقانون أن المسألة ترجع إلىٰ عمليات عقلية شعورية صرفة، أو إلىٰ شيء آخر غير شعوري، أي شيء غير شعوري موجود في التكوين النفسي العام للفرد وراء مظاهر الحياة الشعورية.

فإنكار وجود العلية في مظاهر الحياة النفسية إذن؛ ليس له أهمية مطلقًا في مسألة حرية الإرادة، وقد أصاب ليبنتز عندما فرق بين كون الفعل نتيجة لباعث أخلاقي، وكونه نتيجة لأسباب ميكانيكية ضرورية؛ فإن حرية الاختيار في الإنسان، واستقلال إرادته في فعله عن المؤثرات الخارجية عنه لا يظهر فيهما ذلك الاطراد ولا تلك البساطة اللذان نجدهما في العلاقات العلية بين الأشياء كما يفهمها المذهب الميكانيكي[2].

---

(١) قارن الفصل الحادي والعشرون: (الفقرة الخامسة).

(٢) راجع الفصل العشرين.

الفصل الثاني والعشرون

الفلسفة الإلهية (المذاهب الإلهية في الفلسفة)

Theological Schools in Metaphysics

(١) ينقسم فلاسفة ما بعد الطبيعة في موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلىٰ فرق كثيرة متضاربة الآراء، ولكننا سنعرض هنا لدرس الناحية الفلسفية لأهم أربعة من هذه المذاهب، وهي: مذهب التأليه (Theism)، ومذهب المؤلهة الطبيعيين (Deism)، ومذهب وحدة الوجود (Pantheism)، ومذهب الإلحاد (Atheism)، وسنضع الثلاثة الأولىٰ من هذه المذاهب تحت عنوان واحد شامل هو مذهب التوحيد (Monothe)؛ لأنها تشترك كلها في صفة واحدة وهي احتواؤها علىٰ فكرة إيجابية عن الإله، نعم؛ قد نجد في تاريخ الأديان صورًا أخرىٰ للاعتقاد الديني، كالقول بتعدد الآلهة، وهو المسمىٰ بالشرك (Polytheim)، وكعبادة الأشياء المسحورة (Fetishism)، وغير ذلك، ولكنها صور اعتقادية لم تلقَ تأييدًا من الناحية الفلسفية، وهذا هو السبب في إغفالها لذكرها في هذا الفصل.

ثم للمذاهب الأربعة السابقة أقسام يجب التفرقة بينها، لاسيما الأقسام التي تدخل عادة تحت ذلك الاسم المبهم العام المعروف بوحدة الوجود.

ومن ناحية أخرىٰ يجب أن نلاحظ أن الصلة وثيقة جدًّا بين المذاهب الفلسفية الإلهية ومذاهب الفلسفة العامة[1]؛ فمذهب التأليه مثلًا يمت بصلة قوية عادة إلىٰ المذهب الروحي والمذهب الثنوي، ومذهب وحدة الوجود شديد الصلة بمذهب

---

(١) راجع الفصل الرابع عشر: (الفقرة الثالثة).

الوحدة، كما أن مذهب الإلحاد نتيجة طبيعية للمذهب المادي، والقولُ بالتأليه يسير جنبًا إلىٰ جنب مع القول بالغاية.

ويتضح -حتىٰ من هذا العرض البسيط- أن المذهب الثاني من مذهبي التأليه -وهو مذهب المؤلهة الطبيعيين- أبعد مذاهب الفلسفة الإلهية كلها عن التحديد، وأقربها إلىٰ الاتفاق مع أكبر عدد من النظريات العامة، فهو بالفعل مرادف لمذهب الإلحاد؛ لأن مجرد افتراض وجود إله لا عمل له إلا أنه العلة الغائية للعالم، يحول دون وقوف الإنسان من هذا الإله موقفًا دينيًا أو أخلاقيًا صريحًا، اللهم إلّا موقف مجرد التقديس، أما مذهبا التأليه ووحدة الوجود فقلما تعالجهما الفلسفة النظرية في شيء من التفصيل، ولذلك تتوقف أهميتها علىٰ الصفات الإلهية التي يصفان بها الله -مثال الخير الأعلىٰ- كما يستمدان شيئًا من قوتهما من موقف التقديس والعبادة الذي يقفه الإنسان من ربه.

(٢) ويُمكن القول بأن مذهب التأليه أكثر المذاهب السابقة كلها شيوعًا في تاريخ الفلسفة، ومن أشهر من أخذ به من الفلاسفة أفلاطون وأرسطو من القدماء، وديكارت وليبنتز وكَنْت وهربارت ولطزه من المحدثين؛ فإن لكل من هؤلاء إلهية في فلسفته العامة، وقد اتفقت فلسفاتهم جميعًا علىٰ تصور الإله ذاتًا من الذوات، وأنه العلة في وجود الكون، والمدبر له علىٰ مر الزمان، أما الصفات التي نسبها كل فيلسوف إلىٰ الله علىٰ وجه التحديد، فكان مرجعها دائمًا إلىٰ نزعات دينية عملية، فقد جرت العادة مثلًا أن يوصف الله بالقدرة والعلم والخير، وإن كانت هذه الصفة الأخيرة في الواقع غريبة تمامًا عن الفلسفة النظرية، أما الصفتان الأخريان، أي: صفتا القدرة والعلم، فيجب اعتبارهما الأساس الذي نستند إليه في عملنا بالله لأنهما يحتويان جميع الصفات الواجب تحققها في الموجود الذي تتحقق فيه شرائط الألوهية.

وقد ظهر في أواخر القرن التاسع عشر مذهب أخلاقي في التأليه (Ethical theism) شرح أصحابه ما للفكرة الخلقية من أثر في تكوين الفلسفة الإلهية، أشهرهم فَيِسْ (Ch. H. Weisse) (١٨٦٦م) وألريشي (Ulrici) (١٨٨٤م +)، وفخته (١٨٧٩م +).

ثُم يلاحظ أن الأدلة التي يستند إليها كل مذهب من هذه المذاهب الإلهية، تستمد بطبيعة الحال من المذهب الفلسفي العام الذي يدين به الفيلسوف، فأدلة أفلاطون مثلًا

غير أدلة أرسطو، وأدلة ديكارت غير أدلة ليبنتز أو كنت أو هربارت أو لطزه.

وقد جرت العادة أن يجمع المؤلفون في باب واحد أشهر الأدلة التي وضعها الفلاسفة المختلفون في الدفاع عن مذهب التأليه تحت عنوان واحد هو الأدلة علىٰ وجود الله، وهذه الأدلة خمسة هي:

(١) الدليل الوجودي (Ontological Argument).

(٢) الدليل الكوني (Cosmological Argument).

(٣) الدليل الغائي (Teleolgical Argument)، أو الدليل الإلهي الطبيعي[1] (Physico-theological Argument).

(٤) الدليل المنطقي (Logical Argument).

(٥) الدليل الأخلاقي (Moral Argument)[2].

وقد يضاف إلىٰ هذه الأدلة دليل سادس وهو المعروف باسم (Consensu Gentium) (الإجماع)، ولكننا لن نتعرض لذكره هنا؛ لأنه برهان علىٰ وجود الله في نظر طائفة خاصة من المؤلفين وهم أصحاب مذهب التأليه الطبيعي.

وهنا ملاحظة لابد من ذكرها وهي أن جميع الأدلة السابقة ما عدا الدليل الأخلاقي لا تبرهن علىٰ وجود الله كما يفهمه الفلاسفة المؤلفون وحدهم، بل وكما يفهمه فلاسفة الوجود أيضًا.

(٣) الدليل الوجودي.

ليس من الضروري أن نشرح بالتفصيل هنا جميع الصور التي ظهر فيها ذلك الدليل، بل يكفي أن نذكر النقطة الأساسية التي اشتركت هذه الصور فيها، وهي استنتاج وجود شيء (وهو هنا الله) من وجود فكرة عنه، ففي إحدىٰ صور هذا الدليل مثلًا يُقال إن فكرتنا عن الله أن من صفاته الكمال المطلق، وإن من كان له الكمال

---

(١) وهذه التسمية من وضع كنت، أما الدليل المستند إلىٰ فكرة الغاية فهو الدليل الوحيد الذي راق بعض الشيء في نظر هيوم. (المُعرِّب).

(٢) وهو الدليل الذي أخذ به كنت بعد رفضه للأدلة الأخرىٰ.

المطلق يجب أن يكون موجودًا؛ لأن الكمال المطلق يتنافىٰ مع العدم، فالوجود إذن صفة لازمة لأي شيء يفترض كماله المطلق[1]، ويتفق كل من ديكارت وليبنتز تمامًا في هذه النقطة، نعم؛ يقول ليبنتز معارضًا لديكارت إن أول خطوة يجب البدء بها هي البرهنة علىٰ أن فكرة الموجود الذي هو أكمل الموجودات وأكثر حقيقة، فكرة خالية من كل تناقض، ولكن هذا لا يمس جوهر الدليل عند ديكارت؛ لأن الفكرة إذا خلت من كل تناقض -أي: إذا كانت فكرة ممكنة- لزم وجود الشيء الذي تمثله لزومًا ضروريًا، وهذا أيضًا يتفق فيه الفيلسوفان.

وقد اعترض الفلاسفة السابقون لكَنْت من رجال القرن الثامن عشر (أمثال كرسيوس Crusius في ألمانيا وهيوم في إنجلتره) اعتراضات قوية صحيحة علىٰ الدليل الوجودي، ولم يكن عمل كَنْت - الذي لُقِّب من أجل نقده لهذا الدليل ولغيره من الأدلة علىٰ وجود الله، بالفيلسوف الهادم، سوىٰ تنسيق اعتراضات السابقين، ووضعها في صورة عامة تستند إلىٰ أسس من نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، ويتلخص رأيه في أن الوجود ليس صفة منضمة إلىٰ صفات أخرىٰ يتألف منها مفهوم الشيء، بل هو محمول نحمله علىٰ الأشياء التي تقع عليها تجاربنا، وليس في حملنا للوجود علىٰ شيء إضافةٌ لأية صفة جديدة علىٰ فكرتنا عن ذلك الشيء، فلا فرق إذن بين الموجود الممكن والموجود المتحقق بالفعل، علىٰ معنىٰ أن مفهوم الأول تنقصه صفة من الصفات متحققة في الثاني، وهي صفة ترجيح الإمكان (The Complementum Possibilitatis)، بل الاثنان سواء من حيث مفهومهما، ويلزم من هذا أننا نستطيع أن نستنتج من أن فكرة ما ممكنة الوجود أنها موجودة، لا أن الشيء الذي تمثله هذه الفكرة موجود بالفعل.

(٤) وقد حوَّر هيجل الدليل الوجودي تحويرًا غريبًا، ذلك أن الموجود المطلق لما كان في مذهبه فكرة، وحقيقة وجودية خارجية في آن واحد؛ لزم بالضرورة أن وجود

---

(١) ويُمكن تلخيص هذا الدليل في الصورة القياسية الآتية:

إذا كان الله غير موجود كان غير كامل.

وإذا كان الله غير كامل لم يكن إلهًا.

ولكن الله يجب أن يكون إلهًا (بكل معاني الألوهية).

∴ يجب أن يكون الله موجودًا. (المُعرِّب).

فكرة عنه (عن ذلك المطلق) يقتضي وجود الحقيقة التي تمثلها هذه الفكرة، فصحة الدليل الوجودي أو فساده بهذا المعنىٰ يتوقفان علىٰ صحة أو فساد مذهب هيجل الذي يسميه مذهب العقل العام (Panlogism)[١].

وقد حاول لطزه أن يثبت وجود الله بطريقة منطقية اتبع فيها نفس الأساليب العقلية التي اتبعها أصحاب الدليل الوجودي، وإن كان لا يعتبر هذه الطريقة كافية في تكوين دليل مستقل، فهو يقول إن الأعلىٰ لو لم يكن قد وُجِدَ بالفعل؛ فإنه لا يمكن أن يوجد، ولكن العقل يستحيل عليه أن يتصور عدم وجود الشيء الذي يتصور أنه الأعلىٰ، وقد تبدو عبارة لطزه مغرية وطريفة، ولكن دليله لا يخرج بنا عن دائرة تفكيرنا أي: دائرة ما يمكننا أن نتصوره، فهو لذلك لا يبرهن علىٰ وجود الله.

ومما هو شديد الاتصال بالدليل الوجودي نظرية ديكارت التي يقول فيها: إن تفكيرنا لا ينتج إلا ما هو مناسب لنا وله، ولكن تفكيرنا دائمًا محدود وقاصر وناقص، فإذا استطعنا أن نكوِّن فكرة لموجود لا نهائي كامل الوجود، لم تكن هذه الفكرة من إنتاج عقولنا نحن، بل لابد أن يكون مصدرها حقيقة خارجية تمثلها فكرتنا، وبهذه الطريقة يصبح وجود الله مؤيدًا لصحة فكرتنا عنه.

ومما يتصل بهذا الموضوع أيضًا الدليل المنطقي الذي يبرهن به ترندلنبرغ (Trendilburg) (١٨٧٢م +) علىٰ وجود الله حيث يقول: إن العقل الإنساني يدرك قصور تفكيره، ومع ذلك يحاول أن يزيل كل عقبة تقف في سبيله فهو يدرك أن عمله بالأشياء متوقف علىٰ الأشياء نفسها، ومع ذلك يعمل كما لو كان وصفُ الأشياء أمرًا يتوقف عليه هو وحده، وهذا موقف يوقع العقل في التناقض لو أننا لم نفترض أن حقيقة الشيء هي في الشيء الموجود نفسه، ولم نفترض أن إمكان تصور الأشياء راجع إلىٰ طبيعة الأشياء، فإن الله الحق لو لم يكن المصدر العام لكل موجود، ولو لم يكن عقد الاتصال بين الفكر والعالم الخارجي؛ لتخبط الفكر في تصويره للأشياء

(١) وهو مذهب القائلين إن العالم هو الصورة الخارجية للعقل (Logos)، وإن العقل هو والوجود المطلق شيء واحد، فكل موجود خارجي يوازيه فكرة في العقل، وفكرتنا عن الوجود المطلق (وهي ما يسميه أصحاب هذا المذهب بالفكرة المطلقة) هي الموجود المطلق الخارجي الذي هو الله، ويطلق الاصطلاح (Panlogism) علىٰ مذهب هيجل خاصة. (المُعرِّب).

تخبط اليائس أو تخبط العشواء في الظلام[1]، ومن السهل أن نلاحظ هنا أن ترندلنبرغ قد انتقل من إمكان تصور الشيء (أي: من حقيقته كما يسميها هو) إلىٰ ضرورة القول بوجوده وجودًا عينيًا خارجيًا، ولكن ربما كان الأقرب إلىٰ الصواب أن يُقال إنه لما كان الفكر والعلم الإنسانيان لا ينطبقان إلا علىٰ الموجود بالفعل، أو خصائص ذلك الموجود بالفعل، كان من الطبيعي ومن المعقول أنهما لا يُطبَّقان إلا في حدود ما يدركه العقل بالفعل، فإذا ما أردنا الخروج عن حدود ما يدركه العقل وصلنا إلىٰ ألفاظ وتعريفات لا إلىٰ درجة أعلىٰ من درجات التفكير.

(٥) الدليل الكوني.

أما الدليل الكوني علىٰ وجود الله، فالفكرة الأساسية فيه أن العالم معلول لعلة قصوىٰ أو علة أولىٰ لئلَّا يُفْتَرض قدم المادة أو الحركة، وقد عبر أرسطو عنه في قوله بضرورة افتراض المحرك الأول (Primum movens)، وتكلم أفلاطون من قبله عن قوة الخلق في الله، وكثيرًا ما نجد هذا الدليل في الفلسفة الحديثة من غير أن نذكر إلىٰ جانبه مبررات جديدة تعزز الأخذ به.

وخلاصته أننا عندما نبحث عن علل الموجودات يؤدي بنا البحث إلىٰ كشف علل بعيدة، ثم أبعد وأبعد لما يحدث في مجرىٰ العالم من حوادث، ثم يقف علمنا بالأشياء في نهاية الأمر عندما نواجه شيئًا لا يمكننا أن نجد عِلَّة له، ولكن الأشياء إذا لم يمكن تعليل وجودها بأشياء أخرىٰ، يقال فيها عادة إنها نتيجة الاتفاق والمصادفة، فإذا افترضنا أن المادة وحركتها شيئان لا يمكن ردهما إلىٰ علة من العلل، فقد وصلنا إلىٰ شيء غير معلول، أي: إلىٰ شيء وجد من طريق الاتفاق والمصادفة، وإذا أردنا أن نخرج المادة وحركتها من دائرة الوجود الاتفاقي، وجب أن نفترض وجود خالق للعالم، أو علة قائمة بذاتها، أو موجود مطلق، أو عقل أو ما شاكل ذلك.

---

(١) وخلاصة فكرة ترندلنبرغ هي أن حقيقة أي شيء حقيقي كامنة فيه، وإمكان تصوره راجع إلىٰ طبيعته، بل إمكان تصوره هو في نظر ترندلنبرغ حقيقته. والذي يُمكِّن العقل من إدراك حقيقة أي شيء هو الله (الحق) الذي هو الواسطة بين الفكر الإنساني والعالم، فلا تناقض إذن بين إدراك العقل أن علمه بالأشياء متوقف علىٰ الأشياء ذاتها، وبين شعوره بأنه يعلم الأشياء كما يتصورها كأن علمه بها يتوقف عليه هو نفسه لا عليها. (المُعرِّب).

وقد أبطل كنت هذا الدليل أيضًا إبطالا تامًا، علىٰ أساس أن العِلِّية فكرة لا يُمكن تطبيقها إلا في عالم الظواهر، أي: في عالم الأشياء التي تقع عليها تجاربنا، فلا تصدق علىٰ الحقائق التي تتجاوز ما يُمكن إدراكه بالفعل، وبالتالي لا تصدق علىٰ علة خارجة عن العالم تكون في الوقت نفسه سبب وجوده، أما فكرة الوجود الاتفاقي، فقد تصدق علىٰ الأمور الجزئية التي ندركها بالتجربة ولا نستطيع تعليلها، ولكن لا يُسْتَدَل بها علىٰ أن العالم في جملته يُمكن أن يعتبر وليد الصدفة البحتة، وأننا (لكي نتلاشىٰ القول بذلك) يجب أن نفترض أنه معلول لعلة ضرورية خارجة عنه.

ويجب أن يلاحظ أن الدليل الكوني ليس في الحقيقة دليلًا علىٰ وجود الله، كما يفهمه الإلهيون، بل دليل علىٰ وجود مطلق إله، وهذا وإن كان كافيًا في نظر الطبيعيين أو العقليين من الإلهيين، إلا أنه غير كافٍ في نظر الإلهيين بالمعنىٰ الصحيح، زد علىٰ ذلك أن هذا الدليل لا يزيد -من الناحية النظرية- علىٰ علمنا شيئًا فوق ما نعلمه بالفعل عن العالم، ويستوي من الناحية النظرية الصرفة أن نقول بقدم المادة والحركة، أو نعتبرهما معلولين لعلة خارجة عنهما هي الله؛ فإنه يظهر أن صدور العالم بالفعل عن القوة الإلهية الخالقة أمر مستحيل، كما يظهر أن وصف الله بأنه علة ذاتية (Causa sui) يضع أمام العقل الإنساني حدًّا يطمئن إلىٰ الوقوف عنده، ولكنه حد تحكمي بحت[١].

---

(١) يعني بهذا أن الاستدلال بوجود الكون علىٰ وجود الله لا يخبرنا بشيء عن الله نفسه، ولا يزيد في علمنا النظري شيئًا لم يكن نعلمه من قبل، فلا نصعد فيه من العلم بالمعلول (العالم) إلىٰ العلم بالعلة (الله)؛ لأن العلاقة العلية بين العالم والله -أو بين المادة والقوة الإلهية الخالقة- علاقة مستحيلة، وقد أتت استحالتها كما يقول كنت من ناحية أن فكرة العلة والمعلول لا يُمكن تطبيقها إلا في عالم الظواهر، أما العلة التي تتجاوز الظواهر -الله- فلا نعلم عنها شيئًا عن طريق علمنا بما ندعي أنه معلول لها وهو العالم؛ لذلك نفترض وجود هذه العلة افتراضًا؛ لأن عقولنا تطمئن إلىٰ هذا الافتراض من حيث إنه يضع حدًّا لتسلسل العلل إلىٰ غير نهاية، والتسلسل أمر يرفضه العقل بفطرته، وهناك اعتراض آخر قوي متضمن في نقد كنت لهذا الدليل وإن لم يتنبه إليه المؤلف، وهو أن قياس خلق العالم علىٰ معلولية الحوادث والأشياء المتناهية في العالم، قياس مع الفارق؛ فإننا نبدأ دليلنا بالقول بأن الحوادث والأشياء المتناهية كما نشاهدها علة في إحداث أشياء متناهية أخرىٰ، وهذه علة في غيرها وهكذا، ولكن يجب ألا يذهب الأمر إلىٰ غير نهاية، ولذلك نفترض وجود علة أولىٰ متقومة بذاتها وعلة لغيرها، ولكن يلزم أن تكون=

وأخيرًا؛ يجب أن نتذكر أن السعي المستمر في البحث عن علل الموجودات إنما يرجع إلىٰ قاعدة من قواعد العقل في تنظيم عمله، أعني: القاعدة التي تحرم علينا الوقوف عند نقطة ما من نقط البحث في شيء من الأشياء، وتدفعنا إلىٰ الاعتقاد بأن وقفتنا عند أية مرحلة من مراحل البحث ليست إلا وقفة مؤقتة نستجمع فيها قوتنا للعمل في مرحلة أخرىٰ.

(٦) الدليل الغائي.

وهو الدليل القائم علىٰ فكرة أن العالـم نظام رُكِّب علىٰ نحو معين ليحقق غاية ما، ويستنتج وجود صانع مدبر لهذا النظام ومحقق فيه الغاية منه، ولما كانت الغاية لا تدرك إلا علىٰ أنها فكرة في عقل من العقول، قال أصحاب هذا الدليل إن الله يجب أن يكون عقلًا، وقد ظهر هذا الدليل في الفلسفة القديمة واعتبر في نظر كنت أوضح الأدلة كلها علىٰ وجود الله وأجدرها بالنظر، كما اتخذه هربارت أيضًا أساسًا بنىٰ عليه جدله في فلسفته الإلهية، ولكنه بالرغم من كل هذا دليل ناقص كالدليلين السابقين، وذلك لسببين:

الأول: أنه لا يُمكن أن يستدل به -كما يقول كنت- إلا علىٰ وجود صانع[1]، أو مبدع للعالـم؛ لأن الغاية في العالـم تظهر في صورته العامة لا فيما تحتوي عليه هذه الصورة، والثاني: كما يقول كَنْت أيضًا إن افتراض الغائية أمر يرجع إلىٰ ذات فَارِضها ومبدأ يلجأ إليه في تنظيم تفكيره، ولهذا لا يُمكن استخدامه في البرهنة علىٰ نتائج تتجاوز محيط ذاته.

= العلاقة العلية بين هذه العلة الأولىٰ وغيرها من الأشياء المتناهية مختلفة عن العلاقة العلية بين الأشياء المتناهية بعضها مع بعض، وإلا لما اختلفت عنها، فنحن نسمي هذه العلاقة علية في الحالتين، ولكنهما في الواقع من نوعين مختلفين، إذ الأولىٰ (التي بين الله والعالم) علاقة ميتافيزيقية، والثانية (بين الأشياء المتناهية) علاقة طبيعية، وليس في منطق العقل ما يبرر استنتاج إحداهما من الأخرىٰ. (المُعرِّب).

(١) والاستدلال علىٰ وجود صانع غير الاستدلال علىٰ وجود (الله)؛ لأن للألوهية صفات غير الصنع لا يُمكن استنتاجها من صفة الصنع كصفات اللانهائية والعدل والرحمة ونحوها، وهذا كلام يريده قول المؤلف: «لأن الغائية في العالم تظهر في صورته لا فيما تحتوي عليه هذه الصورة» . . فإذا استدل بالغاية علىٰ وجود الصانع فإن لا يلزم أن يكون ذلك الصانع إلهًا؛ لأن صفات الألوهية إنما هي نسب وإضافات بين الله ومخلوقاته (المعبر عنها بقوله ما تحتويه الصورة)، أما الصانع فتنجلي صفته في الغاية التي تظهر في صورة العالـم العامة. (المُعرِّب).

وأخيرًا؛ نشك في أن المراد بالنظرية الغائية أن عقلًا ما مزودًا بأفكار عن الغاية يجب أن يتخذ أساسًا في تفسير العالم[١]، نعم؛ إذا رجعنا إلىٰ التجربة وجدنا أن فكرة النظام الغائي المؤلف من أجزاء يقوم كل منها بوظيفة خاصة تحقق غاية للمجموع لا تتمثل إلا في الظواهر الحيوية، ولكن الدليل الغائي يعتبر الطبيعة كلها نظامًا غائيًّا، فهو ليس في الحقيقة دليلًا علىٰ ما يدعىٰ أنه دليل عليه.

وقد يُقال أحيانًا إن الأدلة السابقة تدل في جملتها علىٰ وجود الله، وإن كان لا يصلح أي واحد منها علىٰ انفراده أن يُسمىٰ دليلًا، ولكنها ليست في الواقع مستقلة الواحد عن الآخر، بل يستند بعضها إلىٰ بعض، أو يفترض بعضها بعضًا كما يقول كَنْت، ولذلك لا تصلح -حتىٰ في مجموعها- أن تسمىٰ دليلًا علىٰ وجود الله، فالدليل الكوني يعتمد علىٰ الدليل الوجودي، والدليل الغائي يعتمد علىٰ الدليلين الآخرين[٢]، وإذا كان الأساس واهيًا كان ما ينبني علىٰ الأساس واهيًا أيضًا.

(٧) الدليل الأخلاقي.

يستدلُّ أصحاب هذا الدليل علىٰ وجود الله من طريقين؛ لأنهم إمَّا أن يستنتجوا من وجود قانون أخلاقي مطلق وجودَ مشرع أعطىٰ ذلك القانون، أو يستنتجوا من عدم الملاءمة في هذه الحياة بين الفضيلة والسعادة وجود موجود فيه من الخير ومن القدرة ما يُمكنه من التوفيق بينهما[٣]، ولكن لنا علىٰ هذا الدليل اعتراضين:

الأول: أن وجود القانون الأخلاقي المطلق أمر لا يسلم به كل إنسان.

---

(١) راجع الفصل العشرين: (الفقرة السابعة).

(٢) إذا فهمنا أن الدليل الكوني يستنتج من وجود المعلولات الجزئية علة أولىٰ - أو علىٰ حد قول المتكلمين الإسلاميين يستنتج من وجود الممكنات وجود واجب الوجود، أدركنا اعتماده علىٰ الدليل الوجودي الذي يستنتج وجود الله الكامل من فكرة الموجود الكامل في أذهاننا؛ لأن العلة الأولىٰ في الدليل الأول هي هي ذلك الموجود الكامل، بل إن أوليتها من صفات كمالها، أما اعتماد الدليل الغائي علىٰ الدليلين الآخرين فآتٍ من أن فكرة الغاية في الكون بأسره لا تتحقق إلا في عقل موجود كامل هو الله المتقوم بذاته (وهذا معنىٰ كونه علة أولىٰ)، ففكرة كماله آتية من الدليل الوجودي، وكونه علة أولىٰ آتٍ من الدليل الكوني، ولهذا لا يستقيم الدليل الغائي إلا إذا استقام الدليلان الآخران. (المُعرِّب).

(٣) وهذا هو الدليل الذي يلجأ إليه كنت في إثباته وجود الله عن طريق فلسفته الخلقية. (المُعرِّب).

الثاني: أن القوانين الأخلاقية قد فسرت في العهد الأخير بأنها وليدة التطور الاجتماعي العام، وأنه كان لهذا التفسير نصيب من النجاح.

وأي هذين الاعتراضين وجهت إلىٰ الدليل الذي يستدل به علىٰ وجود إله مشرع للقانون الخلقي؛ فإنه كافٍ في أن يسلبه القوة التي كانت تبدو فيه، أما عدم الملاءمة الذي ندركه في تجاربنا بين الحياة كما تتطلبها المبادئ الأخلاقية، والحياة التي تشبع تمام الإشباع جميع الرغبات الإنسانية، فلا نرىٰ أنه يُمكن أن يستدل به علىٰ وجود العدالة الإلهية لسببين:

الأول: أن هذا الدليل لا يعدو كونه تعبيرًا عن رغبة الإنسان في أن يرىٰ الحياة الفاضلة حياة تتمثل فيها السعادة بكل معانيها.

الثاني: أنه يتضمن ادعاء مزدوجًا؛ فإن التوفيق بين الفضيلة والسعادة لا يقتضي وجود ذات إلهية فحسب، بل يتطلب خلود النفس الإنسانية أيضًا.

فالنتيجة التي وصلنا إليها من كل هذه الأدلة نتيجة سلبية؛ إذ لا يصلح واحد منها أن يكون دليلًا علىٰ وجود الله، وليس للخمسة مجتمعة من القوة أكثر مما لكل منها منفردًا غير أنه يجب أن نلاحظ أننا لم نقل شيئًا عن احتمال صحة المبادئ الرئيسية التي يحتوي عليها مذهب المؤلهة، كما لم نقل شيئًا عن البواعث العملية التي قد تؤدي إلىٰ فكرة التأليه، علىٰ الرغم من أن هذه البواعث ليس لها -وليس من الضروري أن يكون لها- أساس نظري صحيح؛ فإن مذهب التأليه لم ينبت في تربة النظريات الفلسفية، بل كان مصدره دائمًا البواعث الدينية، وكان للأفكار الدينية دائمًا أثر في تشكيله من حيث هو نظرية في طبيعة العالم، أما العكس؛ فلم يحدث، أي: لم يحدث أن سمح دين من الأديان بأن يكون لرغبة الإنسان الملحة في تفسير العالم أثر في تحديد نظريته في الله.

(٨) يرجع ابتداء النظرية الإلهية الطبيعية (أو العقلية) إلىٰ إدوارد هربرت المعروف بهربرت شيربري (Herbert of Churbury) المتوفىٰ سنة (١٦٤٨م)؛ فإنه أراد أن يصل إلىٰ دين طبيعي، أي: دين تقضي به طبيعة العقل وتؤيده، في مقابلة الدين التقليدي الذي يعتمد في أساسه علىٰ السلطة، والدين لا يكون دينًا بالمعنىٰ الصحيح، ولا يَصْدُقُ عليه وصف الدين عنده، إلا إذا سلَّم به الناس جميعًا واتفقت عليه

آراؤهم، فالفكرة الدينية إذن، أعني: القدر المشترك الذي تتفق فيه الأديان علىٰ اختلاف صورها، هي المستوىٰ الذي يُقاس به، ما فيها من حق، ويشرح هربرت ما تحتوي عليه هذه الفكرة الدينية في خمس قضايا يعتبرها قضايا كاثوليكية(١) حقيقية، أي: مبادئ صادقة صدقًا مطلقًا، وهي تقرير القول بوجود الله ووجوب عبادته، واعتبار الفضيلة والتقوىٰ أهم أجزاء العبادة، والتسليم بفكرة التوبة والجزاء، والاعتراف بوجود ثواب وعقاب في حياة أخروية، وقد كان لمؤسس هذا المذهب رأي آخر غريب أخذ به الناس حتىٰ القرن الثامن عشر، وهو أن الفكرة الدينية الطبيعية وجدت حتىٰ في أبسط الديانات الساذجة، وأن الصفات الخاصة التي امتازت بها الديانات التاريخية فيما بعد ظهرت في هذه الديانات بفضل أعمال الدهاء والخداع التي قام بها أفراد ينتمون إليها.

وقد حَدَّد مفهوم الدين الطبيعي بعد هربرت الفيلسوفُ جون لوك؛ إذ أنكر أولًا وجود اتفاق عام بين الناس علىٰ فكرة الإله وعبادته، ثم فسر تصور الإنسان للإله بأنه نتيجة لجمع ما في نفسه من صفات كاملة، ثم نسبتها إلىٰ الله في صورة أقوىٰ وأعظم، أما الدليل الذي ارتضاه لوك علىٰ وجود الله فهو الدليل الكوني.

وأهم أتباع المذهب الديني الطبيعي بعد لوك إنجليزيان آخران هما تولاند(٢) وتندال، ومن بعدهما تسرب المذهب إلىٰ فرنسا وألمانيا، فوجد من أكبر المدافعين عنه فولتير (١٧٧٨م +) في الأولىٰ، ورَيْماروس (Reimarus) (١٧٦٨م +) في الثانية.

أما المذهب الديني الطبيعي الذي انتصر له بعض رجال عصرنا مثل توماس بَكِلْ (مات سنة ١٨٦٢م)؛ فإنه يستند في بعض نواحيه إلىٰ نفس الأدلة التي يستند إليها مذهب التأليه؛ لأن الله في نظرهم منزه عن صفات الحوادث، خالق للعالم وخارج

(١) تستعمل كلمة «كاثوليكية» هنا بمعناها الأصلي، أي: عامة، أو كلية، أو شاملة لجميع المسيحيين في مقابلة المذاهب الفرعية، ويطلق اسم الكاثوليكية خاصة علىٰ الكنيسة المسيحية قبل انقسامها إلىٰ شرقية وغربية، ولكنها خصصت فيما بعد بالكنيسة الرومانية التي ادعت أنها الكنيسة الوحيدة التي تمثل الديانة المسيحية حق تمثيلها، متخذة لنفسها صفات ثلاث هي عمومها ووحدتها وقدمها. (المُعرِّب).

(٢) راجع الفصل السادس عشر: (الفقرة الثانية).

عنه، قد أحسن في الأزل تقدير كل شيء، حتىٰ لو أنه شاء أن يغير في نظام الكون شيئًا لكان ضربًا من العبث المنافي لحكمته وفضله، ولكن من الناحية العملية لاشك في قرابة الشبه بين مذهب التأليه الطبيعي ومذهب الإلحاد؛ لأن المذهبين يتفقان في تعطيل الإرادة الإلهية وكل تأثير لها في العالم ويخلعان علىٰ الألوهية صفة تقديس عامة لا معنىٰ لها.

زد علىٰ ذلك أن مذهب التأليه الطبيعي ليس له من الأدلة ما يؤيده أكثر مما لمذهب التأليه (الديني)، كما أنه ليست له قيمة عملية، وهذه عقبة قامت دائمًا في سبيله وكان لها أكبر الأثر في القضاء عليه تدريجيًا، وما ظنك بمذهب يرىٰ أن العالم تسوده الفوضىٰ، ويُسقط عن الله صفة الكمال لو وجبت عليه العناية الدائمة بشئون العالم وتدبير أموره وتصريفها، وتحقيق ما هو الأصلح له؟ ومن الطبيعي كذلك أن ينكر هذا المذهب المعجزات وخوارق العادات.

هذا ما يقوله أصحاب مذهب التأليه الطبيعي، ولكنهم إذا أرادوا أن تخلو فكرتهم في الله من كل تناقص -وهم كما نعلم يصفون الله بصفات عليها مسحة من الصفات الإنسانية- وجب عليهم أن يعترفوا بأنهم لا يعلمون شيئًا قط عن غاية الله من خلقه العالم وقصده فيه، أو عما يتفق أو يختلف مع فضله وحكمته[١].

(٩) وحدة الوجود (Pantheism).

من أكثر مذاهب الفلسفة الإلهية شيوعًا اليوم؛ لأنه يروق أكثر من غيره في نظر العلماء الذين يدينون بمذهب الوحدة (Monism)[٢]، ولاتصال فلسفة وحدة الوجود بمذهب الوحدة اختلفت أنواع هذه الفلسفة باختلاف الآراء المتعددة التي توازيها فيه، وسترىٰ كيف نستنتج من كل رأي في الوحدة نظرية موازية له في وحدة الوجود.

لنبدأ أولًا بالتمييز بين نظريتين في وحدة الوجود: النظرية الخاصة، والنظرية العامة، مستندين في ذلك إلىٰ اختلافهما في معنىٰ الإله، فالنظرية العامة: ترىٰ أن الله

---

(١) مع أنهم يتكلمون عما يوافق أو لا يوافق هذه الحكمة كما تقدم في مسألة إرادة الله -تعالىٰ- التغيير في العالم. (المُعرِّب).

(٢) راجع الفصل التاسع عشر: (الفقرة الأولىٰ).

هو الوجود المطلق الكلي، أو أنه هو العالم ولا تزيد علىٰ هذا المعنىٰ شيئًا من التحديد أو التقييد، أما النظرية الخاصة؛ فتحدد ذلك الوجود العام وتصفه بصفات، كما تحدد الصلة بين مفهوم الله ومفهوم العالم.

والفلاسفة الماديون الذين يقولون بوحدة الله والعالم يقولون «بوحدة وجود مادية»: لأن الله في نظرهم هو والعالم الطبيعي الخارجي شيء واحد، أما الرواقيون الذين نظروا إلىٰ باطن العالم -وهو سموه بالنفس الكلية- فقد أطلقوا علىٰ هذه الناحية من الوجود اسم الله، ولذلك كانت وحدة الوجود عندهم وحدة روحية، ومن هذا القبيل أيضًا نظرية فخته في وحدة الوجود الخلقية؛ لأنه يرىٰ أن نظامًا أخلاقيًا شاملًا يتخلل الوجود بأسره، وهذا النظام عنده رمز الألوهية ومظهرها، ومنه نظرية هيجل في وحدة الوجود المنطقية، التي تتلخص في أن الفكرة المطلقة تعكس في نفسها الوجود الإلهي[1].

(١) لابد هنا من الرجوع إلىٰ الفصل التاسع عشر: (الفقرة الرابعة)، هامشة (١)، حيث شرحنا مراتب الوجود من أعلاها إلىٰ أسفلها في فلسفة هيجل، فقد ذكرنا هنالك أن مقولات الوجود كثيرة تبتدئ بالوجود غير المحدود وغير المتميز (Sein)، وتنتهي بالوجود الضروري الكامل المستقل بذاته الذي تتحقق فيه كل معاني الغائية، وهو ما يسميه هيغل (Winklichkeit)، ويطلقه خاصة علىٰ المطلق (الله)، وهو ما يسميه اسبنوزا الجوهر الأزلي، وإن كان يطلقه في شيء من التجوز علىٰ أي كائن حي، أو أي نظام يتحقق فيه معنىٰ الغاية كالمجموعة الشمسية، وكنظام الحكومة الجمهورية، وقد يطلق هيجل علىٰ هذا الوجود الأعلىٰ اسم الفكرة (Idee)، أو الفكرة المطلقة، ذلك أنه يستعمل الفكرة بمعنىٰ النفس العالمية، أو الحياة المنبثة في الكون، أو مجموعة النظم والقوانين والغايات التي يرتبط بها الوجود ويسير بمقتضاها، وبحسبها يتطور ويصل إلىٰ درجة الكمال، أو هي اسم لذلك التطور العالمي بجميع مراتبه. هذا إذا نظرنا إلىٰ الوجود من ناحية مراتبه، كما هي متحققة في الخارج تحققًا عينيًا، ولكن للوجود ناحية أخرىٰ هي ناحية إدراكنا له؛ إذ الوجود ليس موضوعيًا واقعيًا فحسب، بل هو ذاتي عقلي أيضًا، وفي الفكر -في أعلىٰ مراتبه- تظهر الناحيتان للوجود، فيدرك العقل الأشياء، لا علىٰ أن لها فيه صورًا تقابلها فحسب، بل علىٰ أنها وليدة العقل ومن إنتاجه أيضًا، وهنا يطلق هيجل اسم الفكرة أو الفكرة المطلقة علىٰ الفكر في أعلىٰ درجاته، كما أطلقه علىٰ الوجود في أعلىٰ درجاته، فالوجود والفكر متطابقان، ولكنهما أظهر انطباقًا في الوجود المطلق، والفكرة المطلقة، وإذا كان الوجود المطلق هو الله بمعنىٰ أنه هو القوانين والمبادئ التي تسيطر علىٰ هذا الوجود، كانت الفكرة المطلقة التي ندرك مطابقة الكون لها، ووحدتها به أكمل تعريف لذلك الوجود المطلق؛ إذ هي له كالمرآة تنعكس صورته عليها، بل هي هو، وهذه هي وحدة الوجود المنطقية في فلسفة هيجل، وسميت منطقية؛ لأنها وليدة مذهب هيجل المنطقي الذي بحث فيه مقولات الفكر فأداه إلىٰ هذه النتيجة. (المُعرِّب).

أما كراوس (K, C, F, Krause)[1]، فقد حاول أن يوفق بين مذهب التأليه ونظرية وحدة الوجود فيما سماه الكل في الله (Panentheism)، وخلاصة رأيه أن الله ليس هو العالم، ولكنه ليس شيئًا آخر خارجًا عن العالم، فالعالم كله فيه، ولكنه فوق العالم؛ لأن وجوده أشمل.

وغير ما ذكرنا من نظريات وحدة الوجود التي لم نعددها.

وإذا كان السبب في ميل الناس إلىٰ مذهب وحدة الوجود (Monism) والأخذ به، تلك الصور الكاليدوسكوبية[2] التي ظهرت فيه؛ فإن الغموض الذي يحيط بنظريات وحدة الوجود قد كسب لها كثيرًا من الأنصار المدافعين عنها، لاسيما في عصر شاع في أهله الكراهية للتفكير الدقيق الواضح كالعصر الذي نعيش فيه.

(١٠) ظهرت نظرية وحدة الوجود العامة في صورتين تاريخيتين مهمتين، الأولىٰ: في فلسفة الإيليين، والثانية: في فلسفة اسبنوزا، فإكسنوفانيس وبارمنيديس يعتبران الله والوجود شيئًا واحدًا، ويقولان لما كان الوجود شاملًا لكل شيء وكان العالم من الوجود، كان الله والعالم شيئًا واحدًا، ولم يتردد اسبنوزا -كما لم يتردد جيوردانو من قبله[3]- في القول بوحدة الله والعالم (Deus sive natura)، فهو ينظر إلىٰ الله من جهتين مختلفتين تجتمعان في حقيقة واحدة، **الجهة الأولىٰ**: الله من حيث هو جوهر واجب الوجود بذاته، وعلة وجود العالم، وهذه هي الجهة التي يطلق عليها اسم الطبيعة الفاعلة (natura naturans)، **والجهة الثانية**: هي الله من حيث هو معلول لذاته، ظاهر في صور الموجودات التي نطلق عليها اسم العالم، ويسمي اسبنوزا هذه الجهة الطبيعة المنفعلة (natura naturata)[4]، فالله بهذا المعنىٰ هو

---

(١) قارن الفصل التاسع: (الفقرة الثانية عشرة).

(٢) نسبة إلىٰ كاليدوسكوب (Kaleidoscope) وهو منظار ينظر فيه فترىٰ صورًا لا حصر لها من الصور الجميلة التي تتألف من الأوراق الملونة الملقاة في أسفله علىٰ غير نظام، فقطع الورق الملونة ليس فيها في ذاتها شيء من الجمال، ولكنها تظهر في الصور التي تتألف منها، كذلك فكرة الوحدة ليس فيها في ذاتها ما يُغري السامع بها ويجذبه إليها، ولكنه مغرية وجذابة في قلوب الصور العادية التي تظهر فيها. (المُعرِّب).

(٣) راجع الفصل السابع عشر: (الفقرة الثانية).

(٤) هذه التفرقة التي يقول بها اسبنوزا بين الله من حيث هو علة في ذاته، والله من حيث هو معلول لذاته =

القوة الخالقة وهو العالـم المخلوق.

وليست نظرية وحدة الوجود العامة قاصرة علىٰ الصور التي أسلفناها؛ فإنك لتكاد تلمسها أيضًا في بعض ما كتب الكُتاب في علم الجمال وفلسفة الأديان، ذلك أنهم فسروا الشعور أو الإحساس الذي يشعر به الإنسان عند استغراقه في التأمل في الطبيعة أو بعض منتجات الفنون بأنه نوع من فناء الشخصية في الوجود العام، أو فناء الفردية أو الوحدة الذاتية في العالـم المحيط بها، كأنما محيت آثار الفرد فأصبح لا يشعر إلا بالوجود العام الذي يكوِّن وجوده جزءًا منه، ولاشك أن هذا نوع خاص من التفكير لا غبار عليه، ولكنه لا يصلح أساسًا لنظرية في وحدة الوجود، بل إن مذاهب أخرىٰ كمذهب التأليه ومذهب الإلحاد يمكنها أن تفسر لنا ذلك الشعور الذي يتحدثون عنه، وتفسره علىٰ الوجه الأكمل من غير التجاء إلىٰ فكرة وحدة الوجود.

أما أدلة أصحاب وحدة الوجود؛ فليست بأفضل في تأييد دعواهم من أدلة المؤلهة

= ظاهر في صور العالـم؛ فرع من المسألة التي بحثها المدرسيون وابن رشد، وهي مسألة الطبيعة (natura)؛ فإن ابن رشد قد فسر فلسفة أرسطو، تحت تأثير بعض الآراء الرواقية - بحيث أنكر وجود عقل عام خارج عن هذا العالـم، واعتبر العقل والنظام والغاية أمورًا داخلة في كيان العالـم الطبيعي، ومن هنا ظهرت التفرقة بين الله من حيث هو قوة عاقلة منبثة في الوجود الطبيعي، وهذا ما أطلق عليه اسبنوزا (natura naturans)، وبين الله من حيث هو قابل ونتأثر ومعلول، أي: من حيث هو العالـم المتحقق بفعل العلة الذاتية الضرورية، وهو ما سماه اسبنوزا (natura naturata)، وقد ظهر هذان الاصطلاحان في فلسفة المدرسيين وفي أقوال صوفية القرون الوسطىٰ، واستعملتهما كل طائفة بما يلائم أغراضها، وكذلك ظهر في فلسفة جيوردانو برونو (فيلسوف إيطالي أحرق بتهمة الإلحاد سنة ١٦٠٠م)، الذي يحتمل أن يكون اسبنوزا قد تأثر به.

راجع تفصيل رأي اسبنوزا في الطبيعة الفاعلة والطبيعة المنفعلة في كتاب «دراسة في الأخلاق عند اسبنوزا»، (A Study of the Ethics of Spinoza)، تأليف يواقيم (Joachim) في الفصلين الثالث والرابع، من (ص/ ٦٥ - ٩٧). (المُعرِّب).

هذا؛ وإذا ذكر فلاسفة وحدة الوجود كان محيي الدين بن عربي الفيلسوف الصوفي الإسلامي المتوفىٰ سنة (١٢٤٠م) من كبارهم، فهو اسبنوزا الإسلام غير منازع، وهو أستاذ اسبنوزا وكثيرين غيره ممن خاضوا في فلسفة وحدة الوجود في داخل العالـم الإسلامي وخارجه. راجع مذهبه في الفصلين الثالث والرابع من كتاب (The Mystical Philosodhy of Muhyid-Din Ibnil Arabi)، تأليف المعرب، طبعة كمبردج سنة (١٩٣٩م).

في تأييد قولهم بالتأليه، ولسنا بحاجة إلىٰ الخوض في تفاصيل تلك الأدلة ولا الرد عليها؛ فإن الاعتراضات التي أوردناها علىٰ مذهب الوحدة (Monism)[1]، الذي هو أقرب المذاهب إلىٰ وحدة الوجود يُمكن إيرادها مع قليل من التحوير علىٰ هذا الأخير.

أما من الناحية العلمية، أي: ناحية ما تتطلبه الحياة الإنسانية لتسد به حاجاتها الروحية؛ فإن مذهب التأليه أوْفَىٰ بتحقيق هذه الغاية من مذهب وحدة الوجود؛ إذ من المتعذر علىٰ الإنسان أن يتصور وجود صلة شخصية تربطه بالعالـم (بدلا من أن تربطه بالله)، أو بأية ناحية من العالم، سواء أكانت هذه الصلة خلقية أم دينية، وإذا أمكن تصور هذه الصلة؛ فإنها تكون خيالية وهمية أكثر منها حقيقة، كما أنها تكون غامضة ومضطربة.

(١١) ظهر إذن أن النتيجة التي وصلنا إليها من كل بحوثنا السابقة هي رفض جميع الأدلة التي استدل بها المفكرون علىٰ وجود الله، وهذا معناه الإلحاد، ولكن يجب ألا ننسىٰ أننا قصرنا همنا علىٰ إظهار عجز الأدلة العقلية -أو الأدلة النظرية- عجزًا تامًّا عن أن تثبت وجود الله إثباتًا ضروريًّا، وأنه ليس في البحوث العلمية ما يُؤدي بنا ضرورة إلىٰ فكرة عن الله، ولا يلزم من هذا أنه لا توجد أسباب أخرىٰ تحملنا علىٰ أن ندخل في فلسفتنا العامة في طبيعة العالـم فكرة ما عن الله، بل الواقع أن كثيرًا من الفلاسفة الذين أدخلوا فكرة الألوهية في مذاهبهم الفلسفية العامة (طبيعة الوجود)، قد أبرزوا في هذه الفلسفات ناحية خاصة هي ناحية ما يلزم عن فكرة الألوهية من لوازم دينية أو أخلاقية.

ولا جدال في أن مذهب الإلحاد كما عرضه فورباخ (L. Feuerpach) (١٨٧٢م +)، وديرنج (E. Dühring)، لا يُمكن الطعن فيه من الناحية النظرية، ولكن عجزه عن أن يشبع في الطبيعة الإنسانية حاجاتها الروحية وعاطفتها الدينية، ويحقق مثلها الأخلاقية العُليا، سبب كافٍ في حملتنا علىٰ ترك الأساليب النظرية التي ظهر ضعفها في مناقشة هذا المذهب، أو علىٰ إضافة شيء آخر إليها، وفوق هذا وذاك؛ إذا برهنت الفلسفة علىٰ أن نظرية ما من نظريات الفلسفة الإلهية لا يُمكن

(١) راجع الفصل التاسع عشر.

إثباتها؛ فإنها لا تزال تواجه مهمة أخرىٰ ليست بأقل خطرًا من مهمتها الأولىٰ، ذلك أن عليها أن تبين إلىٰ أي حدٍّ يمكن الربط بين النظرية الإلهية (التي لا يُمكن إثباتها)، وبين جميع ما نعلم عن العالم من مصادر أخرىٰ، وإلا؛ فما قيمة وضع الآراء الدينية واحدًا تلو الآخر في صفحة من صفحات كتاب، ووضع ما نعلمه عن العالم من الحقائق في صفحة أخرىٰ، من غير أن نحاول أن نربط أو نوفق بينهما؟

فلا سبيل إلىٰ التحرر من هذا العقم في التفكير إذن إلا بأن نصل إلىٰ نوع من التوفيق بين ما تتطلبه حياتنا الدينية والخلقية من مطالب، وبين ما نعلمه في دائرة بحوثنا النظرية، ومن الطبيعي جدًّا أن تكون محاولة التوفيق هذه الآن -كما كانت دائمًا في الماضي- في دائرة مذهب التأليه؛ لأن مذهب التأليه أكثر مذاهب الفلسفة الإلهية انسجامًا مع المطالب الروحية للنفس الإنسانية، وأكثرها تحقيقًا لهذه المطالب.

الفصل الثالث والعشرون

الفلسفة النفسية (المذاهب السيكولوجية في ما بعد الطبيعة)

(Psychological Schools in Metaphysics)

(١) إن الناظر في أحدث ما كتب في علم النفس؛ لَيجِدُ تعارضًا في الرأي من وجهين، **الأول**: اختلاف العلماء في وجهات نظرهم في طبيعة العقل؛ إذ القائلون بنظرية الجوهر منهم يفترضون وجود جوهر تقوم به العمليات العقلية في كل فرد، ويذهب الواقعيون[١]، إلىٰ أن العقل ليس إلا اسمًا لمجموع العمليات العقلية نفسها كما تظهر بالفعل في تجاربنا ظهورًا مباشرًا، والثاني: اختلاف وجهة النظر في العنصر الأساسي في الظاهرة النفسية، (السيكولوجية): وهنا يرىٰ الإدراكيون أن العمليات الإدراكية كالإدراك الحسي والتفكير هي أصل كل ما عداها من العمليات العقلية الأخرىٰ، ويرىٰ الإراديون أن الظواهر الإرادية من نزعات وشهوات وانفعالات ووجدانات، هي المبادئ الأولىٰ التي بها يتقرر مجرىٰ حياتنا النفسية.

وأول صفة يتصف بها جوهر العقل صفة الثبات (Stabiliy) التي هي الصفة الأولىٰ للجوهر علىٰ الإطلاق، كل الأحوال المختلفة للعقل ظواهر أو أعراض لذلك الجوهر الثابت، والصفة الثانية: أنه متقوم بذاته، بمعنىٰ أنه غير مفتقر في وجوده إلىٰ غيره، فبينه وبين غيره من الموجودات صلات متبادلة، ولكنه مستقل عنها بحيث يستطيع أن يرد -إذا شاء- أي أثر يأتيه من ناحيتها، والثالثة: أن جوهر العقل غير قابل للفناء، وأنه لذلك جوهر خالد. **رابعًا**: أنه كثيرًا ما يعرَّف بأنه موجود بسيط غير مركب

---

(١) ومن المذاهب قريبة الشبه بمذهب هؤلاء مذهب السلوكيين (Behaviourists) الذي ظهر في أمريكا.

من أجزاء، ويلزم منه أنه غير قابل للقسمة، وأنه لا امتداد له ولا مادة، وأنه شيء تتنافىٰ صفاته الذاتية الخاصة مع كل أنواع التعدد.

في مقابل كل ذلك يذهب الواقعيون إلىٰ أن العقل ليس إلا الوحدة التي تنتظم حياتنا العقلية في أية لحظة من اللحظات، وأنه ليس لنا أن نتحدث عن أي شيء تتقوم به الظواهر العقلية من وجدان وتفكير وإرادة وما إلىٰ ذلك، إذا كنا لا نعني بهذا المقوم شيئًا آخر غير مجرد ترابط هذه الظواهر الفردية في كلّ واحد شامل.

(٢) كان ديكارت المؤسس الحقيقي لنظرية جوهرية العقل؛ لأن قدماء الفلاسفة اعتبروا العقل مبدأ الحياة في الكائن الحي، فلم يضعوا حدًّا فاصلًا بين ما هو مادي وما هو نفسي، ولذلك؛ لم تظهر فكرة الجوهر العقلي في صورة واضحة محدودة إلا منذ أن فرق ديكارت بين الجوهر المفكر (العقل)، والجوهر الممتد (الجسم): ثم عادت هذه الفكرة نفسها إلىٰ الظهور في فلسفة ليبنتز في صورة أخرىٰ؛ لأنه تصور العقل ذرةً روحية (موناد) تربطها صلاة وثيقة ببقية الذرات الأخرىٰ التي يتألف منها الجسم، وقد ظل هذان الرأيان مسيطرين علىٰ البحوث النفسية طيلة القرن الثامن عشر، وأخذت فكرة القائلين بجوهرية العقل وخلوده وغنائه في ذاته طريقها إلىٰ أعماق تفكير ذلك العصر، واستقرت فيه حتىٰ احتاج الأمر إلىٰ فلسفة قوية كفلسفة كَنْت النقدية لتُظْهِرَ مبالغة القائلين بهذه النظرية في التجريد وتجاوزهم حدود التجربة والواقع.

ويعتبر هربارت ولطزه من بين الفلاسفة المحدثين القائلين بالنظرية الجوهرية؛ فإن هربارت يرىٰ أن للعقل وجودًا حقيقيًّا، وإن كنا لا نعرف ماهيته البسيطة، أما التجارب والأفكار التي تنفذ إلىٰ مدخل حياتنا الشعورية، فليست إلا جهودًا يبذلها العقل في سبيل الاحتفاظ بنفسه في صلاته بالموجودات الأخرىٰ[1]، أما لطزه؛ فيرىٰ أن وحدة الحياة الشعورية حقيقة تستلزم وجود جوهر عقلي حقيقي، وأن كل عقل إنما هو ما يظهر لنا من نفسه، بمعنىٰ أنه وحدة تتجلىٰ فيما يظهر عنها من أفكارنا ووجدانات وضروب أخرىٰ من النشاط العقلي، فالجوهر العقلي إذن ليس ذاتًا حقيقية، وراء ما

(١) راجع الفصل السابع عشر: (الفقرة الثالثة).

تنطوي عليه حياتنا الباطنية من التجارب، ولكنه هو هذه الحياة الباطنية، وبهذا يقرب رأي لطزه كل القرب من نظرية الواقعيين، ويكاد لا يختلف عنها إلا في مجرد الاسم.

(٣) وتحتل نظرية الواقعيين من تاريخ الفلسفة مكانًا أقل خطرًا من سابقتها؛ فإنها لم توضع من النظرية الجوهرية موضع المعارضة الصريحة إلا في الأزمنة الحديثة، ونستطيع أن نتلمس مبادئها في قول هيوم: «لا يوجد ما يسوغ تجسيمنا لأي شيء له وجود نفسي»، بل إن الجوهر العقلي نفسه غير ممكن تصوره البتة، وما النفس أو العقل إلا مجرد مجموعة من الإدراكات الحسية.

وقد تعمق في دراسة هذه النظرية الواقعية في عصرنا الحاضر ڤنت وبَوْلِصنْ، وكان لأولهما الفضل في وضع اسمها، فقد بنىٰ بحثه فيها علىٰ نقد النظرية المعارضة لها، وكان لعمله هذا ما يبرره؛ لأن النظرية الواقعية لا تفترض وجود شيء آخر خلاف ما تعطيه لنا التجربة، فليست من أجل ذلك نظرية ميتافيزيقية بالمعنىٰ الصحيح، علىٰ حين أن النظرية الجوهرية نظرية ميتافيزيقية تبحث في فلسفة النفس، فنقدها أو رفضها يؤدي مباشرة إلىٰ الأخذ بالنظرية التجريبية التي تعارضها.

وقد أوردنا فيما يلي الاعتراضات التي وجهها ڤنت، وبولصن ضد النظرية الجوهرية، وأردفناها ببعض الملاحظات من عندنا: حاصلها أنه لا مبرر لكل ذلك العنف الذي ظهر في نقد النظرية الجوهرية.

أما الملاحظات فتشير الأربع الأولىٰ منها إلىٰ بولصن، والثلاث الأخيرة إلىٰ ڤنت وهي:

أولًا: يُقال إن الجوهر العقلي ليس شيئًا يدرك بالحس، وجوابنا أن هذا لا مجال للشك فيه، ولكن الذرات أيضًا أمور لا تدرك بالحس، وكذلك أعمال العقل اللاشعورية -التي لا يتردد بولصن في التسليم بوجودها- لا تقع في دائرة التجارب الحسية، نعم؛ قد يُقال إن الذرات لا يُمكن إدراكها بالحس، ولكن الأشياء التي تتركب منها تدرك بالحس، والبسيط الذي منه يتألف المركب الموجود يجب أن يُتَصَوَّر موجودًا كذلك، والأمر قد يكون علىٰ النقيض من ذلك في مسألة العقل؛ فإن العناصر البسيطة التي هي الإحساسات والوجدانات والأفكار إلخ هي التي يلاحظ وجودها

لأنها تقع في دائرة تجاربنا، في حين أن الوحدة الجوهرية التي نفترض وجودها لتفسير الاتصال بين هذه العناصر - تقع خارج ميدان الإدراك.

(٤) ثانيًا: يُقال أيضًا إنه لا يستطاع تفسير كنه العلاقة بين الجوهر العقلي والأعمال النفسية التي تحتوي عليها التجربة، ولكننا نرد علىٰ ذلك بأنه لا يستطاع كذلك تفسير كنه الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية، وهي الصلة التي يسلم بها مذهب الوحدة[١].

زد علىٰ ذلك أن بولصن يعرِّف العقل بأنه مجموعة العمليات العقلية التي يرتبط بعضها ببعض بروابط لا يُمكن تفسيرها، بحيث يتألف منها وحدة منظمة، وإذا كان الأمر كذلك؛ فإن النظرية الواقعية نفسها لا تساعدنا علىٰ فهم الصلة بين العقل في جملته والعناصر العقلية الفردية التي يتألف منها.

ثالثًا: يقولون فوق ذلك إن الصفات التي يتصف بها الجوهر كلها سلوب محضة، ولكنا نقول إن التقوم بالذات والثبات ليستا صفتين سلبيتين، هذا من جهة ومن جهة أخرىٰ يُرَدُّ عليهم بأن عددًا كبيرًا من الصفات التي توصف بها المادة عادة (مع استثناء الصفات المحسوسة التي ندركها في الأجسام) من هذا النوع السلبي البحت[٢].

رابعًا: يدعي أصحاب النظرية الجوهرية أنه من المستحيل أن يتصور حدوث حوادث عقلية، أو وجود وظائف عقلية، من غير جوهر تُقوَّم به هذه الحوادث أو توجد فيه هذه الظواهر، ويرد أصحاب النظرية الواقعية علىٰ ذلك بأن هذه الصعوبة يُمكن التغلب عليها إذا أدركنا أن العمل العقلي -كالشعور الوجداني- لا يحدث وحده أبدًا،

---

(١) لا كل مذهب الوحدة، بل المذهب الذي يرىٰ أن التغيرات الجسمية والحالات العقلية تبدو لنا في سلسلتين متوازيتين من الظواهر في جوهر واحد مقوم لها لا تدرك حقيقته، أما مذهب الوحدة المادي البحت أو مذهب الوحدة الروحي البحت؛ فلا مجال للكلام فيهما عن العلاقة بين الجسم والعقل؛ لأنهما يتغلبان علىٰ هذه الصعوبة بافتراض جوهر واحد عقلي محض أو مادي محض معتبرين الناحية الأخرىٰ صفة من صفات الجوهر المفروض. راجع كتاب إفلنج: «الشخصية والإرادة»، (ص/ ١٧٥، ١٧٦). (المُعرِّب).

(٢) فالمادة من حيث هي توصف بصفات عامة معظمها فيه معنىٰ السلب، وذلك مثل عدم الفناء، والامتداد والكون في المكان والتمانع (Impenetrability) (عدم حلول جسمين في مكان واحد)، أما الصفات التي تدرك بالحس وتعبر عن علاقات بين الأجسام فهي صفات إيجابية. (المُعرِّب).

وإنما يقع دائمًا متصلًا بحياة عقلية كاملة، وكأنهم بذلك يعتقدون أن مجموعة من الأعمال العقلية، تقوِّم كلَّ واحد من هذه الأعمال التي تتألف منها المجموعة، ويتلخص مذهبهم في أن أعمال العقل المختلفة المتلاقية في الزمان لا تختلف في حال اجتماعها عنها في حال انفراد كل عنصر من عناصرها عن الآخر إلا في مقدار التجربة الحاصلة عنها، أي: أن للتجربة في حالة اجتماع مجموعة من أعمال العقل أكبر منها في حال كل عمل عقلي علىٰ حدة، أما نوع التجربة فهو واحد في الحالتين، ومن هذه الأعمال العقلية تتألف -بطريقة ما لا نعرف كنهها- وحدة عامة نستطيع بواسطتها أن ننسب كل عمل من أعمال العقل إلىٰ المجموع.

وإذن؛ فنحن إزاء واحد من أمرين: إما أن نأخذ هنا بنظرية الجوهر العقلي، في صورة أخرىٰ (وهذا ما تشير إليه عبارة بولصن في قوله: «بطريقة لا يمكن تفسيرها»)، أو أن نعتبر أن اعتراض النظرية الجوهرية علىٰ النظرية الواقعية لا يزال، بالرغم من التفسير السابق، قائمًا[1].

ويجدر بنا أن نشير هنا إلىٰ سؤال آخر أثير في هذا الموضوع، وهو: هل الجوهر العقلي نفسه في حاجة إلىٰ أن يتقوم بجوهر آخر؟ والجواب أن من الصفات الأساسية لأي جوهر استغناءه بنفسه، أي: عدم افتقاره إلىٰ شيء آخر يقومه.

(٥) خامسًا: يقولون إن التفرقة التي وضعها كَنْت ثم أخذها عنه هربارت من غير أن يحور فيها -أعني: التفرقة بين ظواهر الأشياء، والأشياء في ذاتها- لا يُمكن تطبيقها في الحياة العقلية؛ لأننا ندرك الأمور العقلية علىٰ ما هي عليه تمامًا، وإذن فلا داعي لأن نفترض وجود جوهر عقلي يقوم في الحياة العقلية مقام الشيء بالذات في العالم المحسوس، ويقابَلُ بالحالات العقلية الجزئية.

ونحن نسلم في غير تحفظ بأن التفرقة بين الظواهر والأشياء في ذاتها لا تنطبق بحال علىٰ عالم التجارب النفسية، بل إننا نذهب إلىٰ أبعد من هذا فنصرح بأنها خطأ في كل حالة تطبق فيها، ولكننا نقول إن هذه التفرقة لم تكن العامل الأساسي، فضلًا عن العامل الوحيد، في تكوين فكرة الجوهر العقلي؛ فإن ديكارت وليبنتز قد قالا

---

(١) يعني الاعتراض الوارد في (٤) أي: استحالة أن يتصور حدوث حوادث عقلية من غير جوهر يحملها أو يقومها. (المُعرِّب).

بالجوهر العقلي في زمن سابق علىٰ كَنْت، ولطزه يدافع عن النظرية بحجج لا دخل لفكرة الظواهر والأشياء في ذاتها فيها، زد علىٰ ذلك أن طائفة كبيرة من علماء النفس في الوقت الحاضر يجمعون علىٰ أن ما نسميه بالحياة العقلية لا يُمكن أن تدرس دراسة علمية دقيقة، ولا أن يدرك موضوعها إلا إذا افْتُرِضَ وجود شيء ما زائد عليها أو متمم لها، وليس افتراض وجود حالات نفسية لا شعورية، ووصف الأعمال العقلية الجزئية بخصائص وقوىٰ لا تعلم عنها إلا القليل بواسطة تأملنا الباطن، إلا داخلًا تحت نفس العنوان العام الذي يدخل تحته افتراض الجوهر العقلي؛ لأن كل هذه أمور تشترك في غرض واحد، وهو أن الحياة العقلية الشعورية يجب أن يُضاف إليها شيء ما، أو أن تكمل بافتراض شيء ما، أما أننا نرفض فكرة الجوهر العقلي، ونأخذ عوضًا عنها بفكرة جوهر عقلي مادي -بأن نعزو الخصائص العقلية لجوهر مادي- فليس بموصلنا إلىٰ نظرية أكثر فائدة أو أقوىٰ حجة (من نظرية الجوهر العقلي البحت)[1].

(٦) سادسًا: يُقال أيضًا إن تعريف الجوهر العقلي تعريف متناقض؛ لأنه يجعله ثابتًا وقابلًا للتغيير في آنٍ واحد، ولكن أحدًا من أصحاب النظرية الجوهرية لـم يقل إن الجوهر العقلي قابل للتغير، نعم؛ لكل جوهر أعراض وظواهر وأحوال إلخ تظهر فيه وتحمَلُ عليه، فالتغيرات التي تحدث بالفعل في حياتنا العقلية إنما تقع في ظواهر الجوهر العقلي كما تبدو لنا في تجاربنا، لا في الجوهر العقلي نفسه.

سابعًا - وأخيرًا: يُقال إن افتراض الجوهر العقلي لا قيمة له حتىٰ في تفسير التجارب ذاتها، وجوابنا: أن الفروض الميتافيزيقية كلها سواء في أنها لا تفيد في هذه الناحية، وليس للنظرية الميتافيزيقية مهمة إلا أنها متممة للنتائج التي يتوصل إليها في البحث العلمي، والواجب علىٰ علم النفس أن يتحرر تمامًا، في وصفه الحقائق النفسية وفي تفسرها، من كل أثر متصل بفكرة الجوهر العقلي، أما القول بأن العقل يشعر شعورًا وجدانيًّا أو يفكر أو يريد إلخ، فليس فيه أية إشارة إلىٰ أننا نعلم شيئًا مطلقًا عن أصل هذه الأعمال العقلية وتكوينها، ولكن الفيلسوف الذي يُعْنَىٰ ببحث الصلة بين الظواهر النفسية والمادية، والذي يصل إلىٰ أن فكرة الأثنينية هي أصلح فرض في هذه المسألة لا يسعه إلا أن يعترف بنوع من الاستقلال للحياة العقلية، وأن يفترض وجود

---

(١) قارن المناقشة السابقة في الفصل التاسع عشر.

وحدة جوهرية مقومة لها. (وقد وصلنا نحن إلىٰ هذه النتيجة مستندين إلىٰ حجج تبدو لنا صحتها)[١].

غير أنه يجب أن يلاحظ أن انتقادنا للنظرية الواقعية لا يحمل في طياته اعترافًا منا بالاعتقاد في النظرية الجوهرية المعارضة لها، ولكننا أردنا أن نبين بهذه الانتقادات أن الاعتراضات التي وجهت إلىٰ النظرية الجوهرية ليست من الحجج القوية التي يتطلب منا الإذعان لها، وأن نبين أننا يجب أن نسلم بإمكان صحة هذه النظرية، بحيث يكون موقفنا منها بعد هذه الاعتراضات كما كان قبل إيرادها.

(٧) لم يظهر التقابل بين المذهب العقلي والمذهب الإرادي في الفلسفة النفسية في صورة واضحة إلا في عهد متأخر، شأنه في ذلك شأن المعارضة بين المذهب الجوهري والمذهب الواقعي المتقدمي الذكر، وليس لهذا التقابل أثر في الفلسفة القديمة؛ لأن القدماء لم يحاولوا في وقت من الأوقات أن يردوا جميع الصفات العقلية إلىٰ وظيفة واحدة أساسية، بل كان ديكارت -كعادته- أول من أثار هذه المسألة عندما قال إن الصفة الأساسية للجوهر العقلي هي الفكر، وتبعه في ذلك اسبنوزا، غير أن الأخير لم يعتبر العقل الجزئي (عقل الفرد) نفسه جوهرًا، بل اعتبره صورة أو مظهرًا من المظاهر التي تتجلىٰ فيها صفة الفكر[٢].

وهناك نظرية أخرىٰ في العقل تشبه هذه، وهي النظرية التي وضعها ليبنتز وتوسع فيها أتباعه، وتتلخص في أن كل موناد (أي: كل عقل) ينحصر عمله في تمثيله (العالم) في

(١) راجع الفصلين الثامن عشر والتاسع عشر.

(٢) وهي إحدىٰ الصفتين الذاتيتين اللتين يتصف بهما الجوهر الأزلي الذي هو الله في مذهب اسبنوزا، والصفة الثانية هي صفة الامتداد، والسبب في أن اسبنوزا لا يسمي العقل الإنساني جوهرًا أنه يقصر استعمال هذا الاسم علىٰ الباري جل شأنه؛ لأنه يعرِّف الجوهر بأنه الموجود القائم بنفسه الذي يُمكن إدراكه بدون حاجة إلىٰ غيره، وهذا الوصف لا ينطبق إلا علىٰ الله في نظره، ومن ناحية أخرىٰ يعتقد اسبنوزا في مذهب وحدة الوجود، فليس في الوجود عنده إلا حقيقة واحدة لها هاتان الصفتان الذاتيتان، الامتداد والفكر، فالأجسام ليست جواهر وإنما هي أحوال أو مظاهر لتلك الحقيقة الواحدة الكلية في صفتها المادية، والعقول الجزئية ليست جواهر أيضًا وإنما هي أحوال أو مظاهر لهذه الحقيقة عينها في صفتها العقلية، والمستحق اسم جوهر علىٰ الإطلاق هو الله الذي هو الحقيقة المطلقة، قارن الفصل التاسع عشر: الفقرة الثالثة. (المُعرِّب).

نفسه تمثيلًا عقليًا[1]، ولكن تصور العقل على هذا النحو العام الغامض قد جعل في الإمكان أن ينسب إليه قوة الإرادة إلى جانب قوة الفكر، ولما أضيف إلى هاتين القوتين قوة ثالثة هي الوجدان[2]، انهارت النظرية العقلية البسيطة نهائيًا، ولذلك؛ لا تجد لها صورة محدودة بعد ذلك إلى أن أحياها هربارت؛ لأنه رأى أن الأفكار وحدها هي التي تحمل كل ما يجري في الحياة العقلية الشعورية من الأحداث، أما وجدانا اللذة والألم، فيرجعان إلى ما يحدث بين الأفكار من علاقات تكون نتيجتها تقوية فكرة أو كبت أخرى، كما تحدث الرغبة في شيء أو الرغبة عنه من قيام فكرة في العقل في وجه عقبات تقف في سبيلها، أو من المقاومة التي تبذلها فكرة للتغلب على أفكار أخرى معارضة لها، فالواجدان والإرادة بهذه المعنى نتيجتان للقوى الفكرية وليسا ظاهرتين مستقلتين مكافئتين في المنزلة للتفكير، نعم لم يتمسك أتباع هربارت دائمًا بهذا الرأي ويدافعوا عنه، ولكنهم لم يهملوا الأخذ به كل الإهمال في أي وقت من الأوقات، فهم لهذا السبب يمثلون النظرية العقلية في العصر الحاضر.

(٨) أول ما ظهرت بوادر المذهب الإرادي كانت في فلسفة كَنْت حيث يُعْتَبَرُ ذلك المذهب نتيجة لازمة عن فلسفته الأخلاقية، فهو يقول إذا كانت حرية الإرادة ضرورية ليكون الأمر الأخلاقي المطلق مطلقًا بالمعنى الصحيح؛ وجب أن يكون جوهر الحياة العقلية، أو على حد قول كَنْت: «الشيء بالذات» في حياتنا العقلية إرادة حرة[3]، وقد كان شوبنهور أول من توسع في هذه الفكرة وجعل منها نظرية عامة في طبيعة العالم، فهو يرى أن الشيء بالذات الذي تكلم عنه كَنْت هو الإرادة دائمًا كيفما وجد؛ سواء وجد في العالم الطبيعي الخارجي، أم في العالم العقلي، وأن العقل ليس إلا أداة مسخرة في يد الإرادة، نعم؛ قد يتحرر ذلك العامل الثانوي (العقل) في بعض الأحيان من حكم الإرادة -ولا يكون ذلك إلا في الإنسان- ويكون تحرره تامًا في الحالة التي يستغرق فيها في التأمل في الجمال، على شرط خلو ذلك التأمل من ثورة عاطفة جائحة[4].

---

(١) راجع الفصل السابع عشر: (الفقرة الخامسة)، والهامشة (٤) المتصلة بها.

(٢) راجع الفصل العاشر: (الفقرة الثانية).

(٣) قارن الفصل التاسع: (الفقرة الثامنة).

(٤) قارن الفصل العاشر: (الفقرة السادسة).

وفي السنوات الأخيرة حاول ڤنت وبولصن أن يضعا لمذهب الإرادة أساسًا من علم النفس، وسندلي بآراء كل من هذين الفيلسوفين علىٰ حدة، ثم نعقب عليها بما يعن لنا من الملاحظات، والآراء الثلاثة الأولىٰ لبولصن والثلاثة الأخرىٰ لڤنت.

آراء بولصن:

أولًا: يطالبنا بولصن بأن نلاحظ أثر الإرادة في تطور الحياة العقلية في صورتيها الفردية والعامة؛ فإننا إذا نظرنا إلىٰ الكائنات الحية الدنيا؛ بَدَتْ كأنما تخضع في حركاتها إلىٰ قوة عمياء، فليس في استطاعتنا أن نعزو إليها أي نوع من الأفكار أيْ: أي عمل من أعمال التفكير، بل النزوع هو الوظيفة الأساسية في حياتها العقلية، وكذلك الحال في الطفل؛ فإن الأفعال الإرادية أول ما يظهر فيه، ثم يعقبها بالتدريج أفعال التفكير التي تزداد في التعقيد ازديادًا مطردًا، وجوابنا علىٰ هذا أن فكرة التطور، إذا نظرنا إليها من ناحية المنهج المتبع في بحثها، تفترض وجود كلٍّ واحد لا تمييز فيه، تصدر عنه الأعمال العقلية كلها، ولا تفترض ظاهرة واحدة اكتسبت كل الصفات المميزة لها في حياة الرجل الراشد.

ويلزم من هذه النظرية أن للكائنات الحية الدنيا حياة نفسية ذات وحدة ما، وإن كان لا يُمكن تعريفها ولا تحديدها، تظهر عنها الأعمال التفكيرية والإرادية ظهورًا تدريجيًّا في أثناء التطور، حتىٰ يصل التفكير والإرادة درجة يتساويان فيها في المنزلة ويتميزان كما نعهدهما، ولكنا نعتقد من ناحية أخرىٰ أن الحياة العقلية عند الطفل حديثِ الولادة، يظهر فيها أول الأمر، لا الميول والوجدانات فحسب، بل بعض الإحساسات الخاصة أيضًا[1].

(٩) ثانيًا: ولكنهم يذهبون إلىٰ أبعد من ذلك فيقولون: إن الإرادة -حتىٰ في الحياة العقلية النامية- هي العامل الأساسي الذي يتحدد ويتكيف به كل ما عداه من الظواهر العقلية الأخرىٰ، فبالإرادة يتعين الهدف الذي ينصبه كل إنسان لنفسه في حياته، وهي التي تخلق الأغراض الخاص التي تحققها أفعال الفرد، وتتشبث بهذه الأغراض،

---

(١) أي: لا الأعمال النزوعية والوجدانية التي هي عناصر الحياة الإرادية والوجدانية الراقية، بل بعض الإحساسات التي هي مبادئ الحياة التفكيرية الراقية أيضًا. (المُعرِّب).

وهي التي توجه انتباه الإنسان، وتختار ما تشاء من المؤثرات التي تقرع باب الشعور فيه، وليس الاهتمام بأي شيء سوىٰ ظاهرة إرادية يتعين بها ما يجب أن يحتفظ به في الذاكرة، وما يجب أن يهمل في طي النسيان، بل اتجاه مجرىٰ الأفكار نفسه خاضع لسلطان الإرادة، حتىٰ إن أثر ذلك السلطان ليظهر في علمنا النظري وأحكامنا النظرية علىٰ الدوام.

وجوابنا علىٰ ما تقدم: أن ما سموه إرادة (ونسبوا إليه هذه الأفعال) ليس تلك النزعة البسيطة، ولا القوة العمياء التي تبتدئ بها الحياة العقلية قبل أن تتميز مظاهرها، ليست هي الإرادة العمياء التي تعمل بعيدة عن العقل، بل هي مقيدة دائمًا ببواعث وأفكار علىٰ درجة ما من التعقيد، ولهذا يُمكن أن يُقال أيضًا إن العامل الأساسي الأول الذي يتحكم في حياتنا العقلية ليس الإرادة، بل ما يحمل الإرادة علىٰ العمل.

ثالثًا: يقولون إن التوفيق ممكن بين مذهب الإرادة والفلسفة الروحية، وغير ممكن بين مذهب الفكر وهذه الفلسفة، ولكن هذه دعوىٰ يكذبها التاريخ نفسه؛ فإن فلسفة ليبنتز الميتافيزيقية فلسفة روحية بالرغم من أنها عقلية.

ولكن هنالك موقفًا ثالثًا جديرًا بالاعتبار، وهو أن كلًا من المذهبين السابقين: مذهب الإرادة ومذهب الفكر، لا ينظر إلىٰ الحقيقة إلا من جانب واحد فقط، فهما لهذا غير صحيحين، وهذا هو الاتجاه الذي يميل إليه لطزه في فلسفته الروحية[1].

وهب أخيرًا أنه لا يُمكن التوفيق بين الفلسفة الروحية والمذهب العقلي (مذهب الفكر)، أفنتخذ من عدم إمكان هذا التوفيق حجة نحتج بها ضد المذهب العقلي، ونضم هذه الحجة إلىٰ جملة الاعتراضات التي أوردناها علىٰ ذلك المذهب؟[2]، هذا مما لا يُمكن أن نسلم به.

(١٠) يُقال إن الأفكار أعمال عقلية ثانوية وغير أساسية، وهي لهذا السبب عاجزة عن تفسير الوحدة التي تمتاز بها الحياة العقلية كما هي عليه في الواقع، ويُقال أيضًا إن الأفكار تتغير في غير نظام محدود، وإنها يتصل بعضها ببعض بروابط جزئية، فهي

---

(١) قارن الفصل الرابع عشر: (الفقرة الخامسة).

(٢) راجع الفصل السابع عشر.

لا تصلح علىٰ الإطلاق للقيام بوظيفة التأليف في العقل، وتكوين وحدة عامة منه، وتشارك الوجداناتُ الأفكارَ في هذه الخواص، فلم يبقَ إذن إلا الإرادة نلجأ إليها في تفسير هذه الظواهر، وهي أصلح من كل هذه الظواهر التفكيرية والوجدانية في القيام بوظيفة التأليف هذه، بفضل صفة الدوام والاستمرار التي يدَّعونها لها، غير أن علماء النفس -لسوء الحظ- يُنكرون وجود إرادة ثابتة علىٰ صفة واحدة، ويعدونها أمرًا افتراضيًا ليس له حقيقة واقعية، أضف إلىٰ هذا أن وحدة الحياة العقلية، أو وحدة الشخصية، أو الخلق، ليست حقيقة من الحقائق البسيطة التي تنكشف في خبراتنا، بل نتيجة للنظر والبحث في حقائق النفس، أما ظهورها في ثوب الحقيقية البسيطة التي تدرك بالتجربة إدراكًا مباشرًا، فراجع إلىٰ أن العقل الإنساني علىٰ إلفٍ بها دائمًا، والواقع أن وحدة الشخصية مجرد افتراض يرجع لا إلىٰ وجود صفة نفسية بسيطة دائمة، بل إلىٰ الأسباب الآتية وهي:

أولًا: أننا ندرك صلة تامة بين الحالات العقلية المنفردة التي تربطها روابط تداعي المعاني.

ثانيًا: أننا ندرك أن مجرىٰ نمو الحياة العقلية مستمر متصل ليس فيه نحول مفاجئ أو قهري، ولا مجال فيه لوجود حالات عقلية متنافرة في آنٍ واحدٍ.

ثالثًا: أننا ندرك ثبات الشيء الذي تصدر عنه الناحية الحسية في حياتنا العقلية، أعني: الهيكل الجسمي الذي نتقمصه.

غير أنه يلاحظ أن النتيجة التي وصلنا إليها من نقدنا للمذهب الإرادي يجب ألا تتخذ دليلًا علىٰ صحة المذهب العقلي، بل هي دليل علىٰ أن أي نوع من أنواع الأعمال العقلية البسيطة لا يُمكن أن يتخذ وحده أساسًا أو أصلًا للحياة العقلية برمتها، بالمعنىٰ الكامل لكلمة أساس أو أصل، فالمذهب العقلي والمذهب الإرادي كلاهما خطأ بهذا المعنىٰ[1].

---

(١) قد شرحنا هنا المذهب الإرادي في ناحيته الميتافيزيقية، أما ناحيته المتصلة بالمعرفة، وهي الناحية التي تعرض لها فنت في كتابيه: «المنطق»، و«معالم علم النفس»، فهي ناحية أخرىٰ تختلف اختلافًا جوهريًا عن هذه، فأعمال الإرادة في نظرية فنت هي الأعمال العقلية الحقيقية، ولذلك؛ يجب أن يفسر كل ما عداها بالإضافة إليها.

(ب) مَذاهَبُ الْمَعْرِفَةِ

الفصل الرابع والعشرون

المذهب العقلي: المذهب التجريبي: المذهب النقدي

Rationalism Empiricism and Criticism

(١) إن المشكلة التي تواجهنا هنا هي مشكلة أصل العلم الإنساني ومصدره، وفيها انقسم الفلاسفة إلىٰ ثلاثة مذاهب، الأول مذهب العقليين (Rationalism) (الذي يطلق عليه أحيانًا اسم مذهب الأوَّلية Apriorism)، والعقليون هم الذين يقولون إن القوة العاقلة في الإنسان - وهي في نظرهم قوة فطرية- هي الأصل الذي يصدر عنه كل علم حقيقي، أو أنها علىٰ الأخص مصدر أهم صفتين يتصف بهما العلم الحقيقي، وهما صفتا الضرورة والصدق المطلق، والمذهب الثاني مذهب التجريبيين (Empiricism) الذين يُرْجِعون كل علم إلىٰ التجربة، ويصفون العقل قبل التجربة بأنه صفحة بيضاء، وقد يُسمىٰ هذا المذهب بمذهب الحسيين (Sensualism) إذا اعتبر الإدراك الخارجي -أي: الإدراك عن طريق الحواس- أصل كل علم.

والمذهب الثالث مذهب النقديين الذي يحاولون التوفيق بين الدعاوىٰ المتعارضة التي يدعيها أصحاب المذهبين الآخرين، ويفسر النقديون العلم بأنه نتيجة اجتماع عاملين، أحدهما صوري يرجع إلىٰ طبيعة العقل ذاته، والآخر مادي يتكون من الإحساسات الداخلة في الإدراكات الحسية، فإذا لم يوجد أحد هذين العاملين استحال وجود علم حقيقي؛ إذ من المستحيل قطعًا في نظرهم أن نصل من طريق العقل الصرف إلىٰ حقائق لها أية قيمة علمية علىٰ نحو ما يدعي العقليون.

ويُمكن القول بأن العلاقة بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي هي أن مذهب التجريبيين يرفض تمامًا فكرة العقليين لا العكس، بمعنىٰ أن العقليين ينكرون فقط

وجود علم ضروري صادق على الإطلاق يكون مصدره التجربة وحدها، ولكنهم يسلمون بأن التجارب تمدنا بجزء كبير من تفاصيل الحقائق التي نعلمها، في حين نجد التجريبيين على عكس ذلك يرفضون رفضًا باتًا أن يسلموا بوجود عقل له القدرة على ابتداع المعاني والتصورات والتأليف بينها بفطرته، ويطبع العلم الإنساني برمته بطابع الصدق والحق.

(٢) لم يكن لهذا الخلاف في مسألة المعرفة شأن كبير في الفلسفة القديمة، وليس علمنا ببحوث الفلاسفة في المعرفة في العصر السابق لسقراط إلا ضحلًا قليلًا وإن كان يبدو لنا أن الإيليائيين كانوا من غلاة العقليين، وأن الذريين كانوا من معتدليهم، وليس من شكٍّ في أن أفلاطون أيضًا كان يتجه وجهة العقليين، وإن كانت الصفات الأساسية للمذهب العقلي لم تظهر بصورة واضحة جلية في فلسفته، أما فلسفة أرسطو -وهي المجهود العظيم الذي قام به ذلك الفيلسوف للتوفيق بين الفلسفات المختلفة- فأكثر ميلًا إلى المذهب النقدي، وإن كان للمادة والصورة عنده معنيان يختلفان كثيرًا عن معنييهما عند كَنْت مؤسس الفلسفة النقدية.

وعلى عكس ذلك نجد الفروق واضحة بين مذاهب المعرفة في العصر الحديث، ففلسفة أوربا بحتة، وفلسفة إنجلترا تجريبية في جملتها، نعم؛ يظهر في فلسفة فرنسيس بيكون مؤسس المذهب التجريبي الإنجليزي بعض الصفات البارزة في المذهب العقلي، كما أنه ليس من العدل أن توصف فلسفة هبز بأنها تجريبية صرفة، أما الذي صاغ النظرية التجريبية في إنجلترا ووضعها في صورتها الأخيرة الدقيقة فهو لوك، فقد أنكر وجود الأفكار والمبادئ الفطرية في ميدان العلم النظري، وميدان الأوامر الأخلاقية العملية على السواء، فكان إنكاره هذا بمثابة إعلان صريح منه بإنكار كفاية العقل المحض، وعجزه عن الوصول إلى أي علم يقيني بطريق الفطرة، وممن تبعه في هذا الرأي هيوم وجون استيوارت ميل.

أما أشهر الفلاسفة العقليين فديكارت واسبنوزا وليبنتز وولف الذين يُجْمِعون على أن أكبر قسط من العلم الإنساني صادر عن العقل ذاته، فليبنتز مثلًا يقابل بين ما يُسميه الحقائق العقلية (Vérités de raison)، والحقائق الخارجية (Vérités de fait)، ويصف الأولى منها بأنها خالدة يقينية ضرورية تخضع لقانون أساسي هو قانون الذاتية

(PrinCple of Identity)، أما الحقائق الخارجية فَعَرضية تخضع لمبدإ السبب الكافي أو مبدإ الغاية.

(٣) ويميز كَنْت كما فعل لامبير من قبله (Nsues Organon سنة ١٧٦٤م) بين مادة العلم وصورته، وبهذا يوفق بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، ويصل إلىٰ نقطة أبعد بكثير من مجرد التقابل بين الفكر والحس، فبالإحساسات نستطيع الوصول إلىٰ علم صحيح؛ لأنها تخضع -كما يخضع الفكر نفسه- لصورة عقلية أولية، وهذه هي صور الزمان والمكان اللذين يكسبان التفكير الرياضي البديهي صفتي الضرورة والصدق المطلق.

وليس للتقابل بين مذاهب المعرفة الثلاثة السابقة الذكر من القوة في العصر الحاضر مثل ما كان له في تاريخ الفلسفة في العصر الماضي، كما أن هذه المذاهب لم تظهر في تلك الصور المختلفة التي ظهرت فيها من قبل، بل يُمكننا القول بأن المذهب العقلي لم يعد يظهر في صورة النظرية المستقلة القائمة بنفسها، في حين أن المذهبين النقدي والتجريبي لا يزالان يعارض كل منهما الآخر، بالرغم من أن المذهب النقدي قد تخلىٰ عن دعوىٰ من أهم دعاويه الأساسية، وهي دعوىٰ وجود العلم الأولي، أي: الأفكار الفطرية التي تدعو إليها طبيعة العقل ذاته، فقد غير معظم أنصار المذهب النقدي في العصر الحديث مفهوم أولي (apriori) وفسروه بأنه ذلك الجزء من العلم الإنساني المستقل عن التجربة الشخصية.

وأشهر أتباع المذهب النقدي بمعناه الأخص[1] -خارج دائرة المذهب الكنتي الجديد- هم ڤندلباند، وريل[2]، وليبمان[3].

(٤) سنقوم في بحثنا في نظريات المعرفة بأمرين، الأول: وزن الحجج التي تستند إليها هذه النظريات، والثاني مناقشة ما إذا كانت الفروض التي وضعت في أصل المعرفة تصلح أو لا تصلح لأن تسمَّىٰ نظريات، ثم الإجابة عن هذا السؤال.

أما العقليون فيزعمون أن بعض القضايا التي يحكم بها العقل قضايا كلية صادقة

---

(١) راجع الفصل الرابع: (الفقرة الخامسة).

(٢) راجع الفصل الخامس: (الفقرة الثانية).

(٣) راجع الفصل الرابع عشر: (الفقرة الثامنة).

صدقًا ضروريًا لا يتطرق إليه شك، ويعتبرون ذلك دليلًا قاطعًا علىٰ أنها من الأوليات العقلية البديهية، ويعدون قضايا الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية وما يتصل بهما من استخدام الطريقة القياسية، ومن التعريفات والبديهيات، مثالًا لما يجب أن يكون عليه العلم بمعناه الصحيح، ونحن نرد عليهم بالردود الثلاثة الآتية:

الأول: أن وصفهم الأوّلي بأنه الفطري أو الذاتي، سواء أكان معنىً من المعاني أو حكمًا من الأحكام، أو أي ضرب من ضروب العلم، بعبارة أخرىٰ: قولهم إن الأوّلي أمر عقلي ذاتي بحت: ليس دليلًا علىٰ ضرورة صدقه أو عموميته، بل إن العلوم الرياضية والطبيعية تحاول جهدها أن تخلص قوانينها من كل صفة أو أثر لهذه الذاتية (Subjectivity)، وتدعي أن قوانينها صادقة صدقًا عامًا، علىٰ أساس أنها تحتوي أمورًا خارجية واقعة (Objective) بحتة، أضف إلىٰ هذا أن بعض الحالات العقلية وبعض عمليات العقل يشترك فيه الناس جميعًا، وهي مع ذلك عاجزة تمام العجز عن أن تصبغ العلم الناشئ عنها بصبغة الضرورة أو الصدق المطلق، مثال ذلك أن الناس جميعًا يتفقون في رؤية الخطين الرأسيين أطول من الخطين الأفقيين المساويين لهما (بشرط اتحاد الرائين في الظروف الأخرىٰ)، وهو نوع عام من خداع الحواس، ومع ذلك لم يفكر أحد في اتخاذه أساسًا لعلم ضروري أو علم صادق صدقًا عامًا.

فالنتيجة التي نَخلُصُ إليها إذن هي أن الذاتي (أو العقلي) من حيث هو كذلك ليس له دخل في هذا النوع من العلم (وهو العلم بالضروري أو اليقيني)، وبهذا الاعتراض نفسه يُمكن أن يعترض علىٰ المذهب النقدي، إذا فهِمَ العلم الأوَّلي بالمعنىٰ الذي يفهمه به العقليون.

الثاني: لو كانت فكرة الذاتية وحدها هي المبدأ الذي تخضع له الحقائق العقلية البديهية؛ للزم أن يكون التقدم في الفكر نتيجة لبنائه علىٰ طائفة من القضايا التي تستند إلىٰ فكرة الذاتية، ولكان التقدم في العلم نتيجة للاستدلال الصوري، مع أن هذا يتعارض تعارضًا صريحًا مع الواقع، كما يتعارض مع رغبتنا في العلم وقصدنا إليه، إن صح أن نستعمل كلمتي الرغبة والقصد هنا.

الثالث: يجب أن نلاحظ أن من الصعب جدًا أن نضع حدًا فاصلًا بين الأحكام الأولية التي يقول بها العقل بفطرته والأحكام المكتسبة من التجربة، كما نلاحظ أن

العقليين قد أخفقوا كل الإخفاق عندما حاولوا أن يدخلوا تعريفات المعاني المجردة في جملة وظائف المعرفة الأولية.

(٥) أما المذهب التجريبي فيستند إلىٰ أساس لا يقبل الشك ولا المناقشة، وهو أن العلم بجميع أنواعه يتسع كلما اتسعت تجارب الإنسان، ولكن التجريبيين يفرقون بين نوعين من القضايا؛ نوع يحكم العقل بضرورة صدقه، وآخر لا يحكم العقل بضرورة صدقه، ثم يفسرون عنصر الضرورة في النوع الأول بأنه راجع إلىٰ طبيعة العملية العقلية التي تستخدم في الوصول إليه، وبهذه الطريقة يفسر هيوم مثلا عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول، فيقول: إذا كانت إحدىٰ عمليات العقل تستدعي دائمًا عملية أخرىٰ تتبعها بدون تخلف؛ فإنه ينمو بين العمليتين بمضي الزمن رابطة قوية دائمة هي التي نسميها رابطة «تداعي المعاني»، ويصحب هذا التداعي نوع من الإلزام العقلي، بحيث يحصل في الذهن المعنىٰ المتصل بإحدىٰ العمليتين كما حدث المعنىٰ المتصل بالعملية الأخرىٰ، وهذا الإلزام العقلي أساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلة والمعلول[1]، وليست نظرية هيوم قاصرة علىٰ تفسير قانون العلية، بل يمكن أن يفسر بها قوانين ومعانٍ أخرىٰ.

---

(١) تتساوىٰ القضايا كلها في نظر التجريبيين -ومنهم هيوم- في أن مصدرها التجربة، ولكنهم يدركون أن بعض القضايا يلزم العقل إلزامًا بضرورة التصديق به، ومن هذه القضايا قانون التعليل: «كل معلول لابد له من علة»، أو «لا معلول بدون علة»، فالعقليون يعتبرون هذا القانون من بديهيات العقل الأولية، كقانون التناقض في المنطق وبديهيات إقليدس في الهندسة، أما التجريبيون فيردون القول بالعلية إلىٰ التجربة، لا فرق بينه وبين أي قانون استقرائي آخر، ولكن لماذا امتاز قانون العلية من غيره من القوانين الاستقرائية، بأن العقل يلزم نفسه بتصديقه ولا يتطرق إليه شك فيه، مع أن جميع قضايا الاستقراء ظنية؟ السر في ذلك في نظر هيوم -وعنه أخذ الفكرة جون استيوارت ميل- هو الرابطة القوية التي أسست، بفضل قانون تداعي المعاني، بين فكرة العلة وفكرة المعلول، فقد لاحظ الناس في جميع الأجيال والعصور أشياء معلولة وأخرىٰ عللًا لها، وربطوا الأولىٰ بالثانية، فأصبحت فكرة العلة مقترنة بفكرة المعلول اقتران المتضايفين الذين لا يفهم أحدهما إلا بالإضافة إلىٰ الآخر، وهذه الرابطة القوية الدائمة -التي اكتسبت بالتجربة- أساس ما نسميه بالضرورة في قانون العلية، ومعنىٰ هذا أن قانون العلية ضروري، لا بمعنىٰ أن العقل بمحض فطرته يدرك بداهته ويقينه، كما يقول العقليون، بل لأن التجربة دعمته وقوته وربطت بين طرفيه برباط قوي، وبهذه الطريقة يفسر هيوم وميل القوانين الأخرىٰ التي يدعي العقليون أنها ضرورية يقينية. (المُعرِّب).

وليس عندي من شكٌّ في أن هذه النظرية لا تعالج المشكلة التي تتصدىٰ لحلها للأسباب الآتية:

أولًا: ليس من الضروري أن تتكرر الحوادث أو التجارب التي تقع فيها علل ومعلولات؛ لكي نصل إلىٰ قانون العلية العام؛ فإن العالِم يستطيع أن يستنتج صلة عِلِّية بين شيئين يقعان في حادثة واحدة في صور مختلفة، ولا يزداد يقينه شيئًا عما كان عليه عند مشاهدته الحادثة للمرة الأولىٰ، كما تزداد الرابطة العلية قوةً ما بتكرار حوادث أخرىٰ يقع فيها العلة والمعلول نفسهما.

ثانيًا: يتضح هذا المعنىٰ نفسه من ناحية أخرىٰ، وهي أن الضرورة التي ندركها في العلاقة العلية بين علة ومعلول، ليس فيها مطلقًا أي أثر لإلزام العقل باستدعاء إحدىٰ الفكرتين عند حصول الفكرة الأخرىٰ فيه، بعبارة أخرىٰ، ليست الضرورة هنا ضرورة سيكولوجية، خاضعة لقانون تداعي المعاني، بل ضرورة منطقية تعتمد علىٰ الرابطة بين الفكرتين[1].

ثالثًا: أن المذهب التجريبي لم يوفق كل التوفيق في نواحٍ أخرىٰ، كتفسيره للحقائق العامة المتصلة بالمعرفة الإنسانية؛ فإن الفيلسوف التجريبي عندما يتكلم في شيء من الحذر عن اعتقاد الناس في صدق بعض الحقائق والقضايا الأولية صدقًا مطلقًا، بدلًا من أن يقرر هو ذلك الصدق تقريرًا، ينسىٰ أن صدق هذه القضايا ليس راجعًا إلىٰ أن كل فرد من أفراد الناس يدرك أنها صادقة، بل أن صدقها مستقل تمام الاستقلال عن أي فرد بعينه[2].

---

(١) يريد بهذا أن العقل بتصوره معنىٰ العلة ومعنىٰ المعلول يدرك علاقة ضرورية بينهما، وهذه علاقة منطقية، كالعلاقة بين الحدين المتضادين، وليست علاقة سيكولوجية حادثة من تكرار العلة والمعلول ثم ارتباطهما في العقل عن طريق تداعي المعاني. (المُعرِّب).

(٢) لا يسلم الفيلسوف التجريبي بوجود حقائق أو قضايا أولية يسلم بها العقل الإنساني تسليمًا مطلقًا، فإذا أشار إلىٰ هذه المسألة قال إن بعض الناس يعتقدون صدق طائفة من الأحكام والقضايا البديهية صدقًا مطلقًا، بدلًا من أن يقرر هو صدقها، ولو علم أن صدق هذه القضايا راجع إلىٰ طبيعة العقل الإنساني نفسه وأنه مستقل عن حكم أي فرد معين عليها بالصدق، لما فعل ذلك، ولكنه يجهل معنىٰ صدق مثل هذه الحقائق، وكأنه يفهم من صدقها صدقًا مطلقًا أن كل فرد من أفراد الإنسان يدرك أنها صادقة. (المُعرِّب).

(٦) ليس المذهب النقدي بأدنىٰ إلىٰ التوفيق من المذهبين الآخرين في معالجته لمشكلة أصل العلم الإنساني والعناصر التي يتألف منها، والواقع أن مشكلة أصل العلم برمتها ليست من المشاكل التي تدخل في نطاق بحث المعرفة الإبستمولوجي، بل في نطاق علم النفس، ولذلك يجب أن تعالَجَ بطرق هذا العلم، فإن عالم النفس هو الذي يعنيه أن يعلم كيف ينشأ ومن أي العمليات العقلية ينشأ الحكم الكلي، وأي أجزاء الحكم الكلي يُسْتَمَدُّ من العقل أو الخيال إلخ إلخ. ولكن التطور السيكولوجي لأي جزء من أجزاء المعرفة الإنسانية لا يَعْني «علم المعرفة» (Wissenschaftslehre) في قليل أو كثير.

وقد سبق أن عرَّفنا علم المعرفة[1] بأنه العلم الذي يبحث في أعم الحقائق التي يحتوي عليها العلم الإنساني، فمن الواضح إذن أن مهمته ليست النظر في النشأة التاريخية أو السيكولوجية للمعرفة، بل التحليل العلمي المنظم للحقائق العامة في المعرفة، ولهذا؛ كانت المذاهب الثلاثة الآنفة الذكر -«المذهب العقلي»، و«المذهب التجريبي»، و«المذهب النقدي»- أدخَل في نظريات علم النفس منها في نظريات المعرفة، مما يترتب عليه وجوب إخراجها تمامًا من بين نظريات هذا العلم.

ومن ناحية أخرىٰ نجد صفتي الضرورة، والصدق من صفات التي تتصف بها المعرفة، ولهما شروط يجب توافرها في مادة العلم وصورته، كما يمكن تحديدهما من ناحية مادة العلم وصورته[2]، ولهذا يدخل البحث فيهما -من بعض الوجوه- في

---

(١) راجع الفصل الخامس: (الفقرة السابعة).

(٢) جرت عادة المناطقة أن يرجعوا الصدق (والكذب) في القضية إلىٰ الناحية المادية فيها وهي ناحية مطابقتها (أو عدم مطابقتها) للواقع، ويرجعوا الصواب (والخطأ) إلىٰ ناحيتها الصورية، أي: ناحية لزومها (أو عدم لزومها)، عن قضية أو عدة قضايا أخرىٰ، فالقضية صادقة أو كاذبة بمعنىٰ أنها مطابقة أو غير مطابقة للواقع بقطع النظر عن علاقاتها الصورية بقضايا أخرىٰ، وهي صواب أو خطأ (صحيحة أو فاسدة)، إذا كان استنتاجها من قضية أو قضايا أخرىٰ متفقًا أو غير متفق مع قوانين المنطق، ولكن المؤلف يستعمل كلمة الصدق بمعنىٰ واسع فيجعله في الناحيتين المادية والصورية معًا، أي: أنه يستعمل الصدق بحيث يدخل فيه الصواب (أو الصحة) أيضًا، وعلىٰ ذلك تكون القضية صادقة في نظره إذا كانت مطابقة للواقع (وهي الناحية المادية)، وكانت مستنتجة استنتاجًا صحيحًا من قضية أو قضايا أخرىٰ (وهي الناحية الصورية). (المُعرِّب).

دائرة علم المنطق؛ فإن علىٰ المنطق أن يُبين أي الخطوات العقلية توصلنا إلىٰ القضايا الكلية الصادقة صدقًا ضروريًا.

وأخيرًا؛ يجب أن يبين علم المعرفة أي أنواع المعرفة صادق علىٰ الإطلاق، أي: صادق بقطع النظر عن أن هذا الفرد أو ذلك يدرك صدقه، وأيهما له صفة الضرورة، أي: أنه صادق بقطع النظر عن خِبْرَة أي فرد أو ملاحظته؛ فإن صفة الصدق المطلق تشير إلىٰ علاقة بين العلم والشخص الذي يقوم به العلم والشيء المعلوم أو الحقيقة المعلومة.

وإنك إذا قارنت هذه الملاحظات بتعريف علم النفس الذي ذكرته في جزء سابق من هذا الكتاب[1] تبين لك في وضوح أن المسائل المنطقية ومسائل المعرفة (التي أشرت إليها) خارجة تمامًا عن ميدان هذا العلم، وأن حل مشكلة أصل المعرفة بواسطة المذاهب الثلاثة التي شرحناها -أعني: المذهب العقلي والتجريبي والنقدي (التاريخي) محاولة لم تُؤد- ولا يُمكن أن تُؤدي إلىٰ نتيجة مرضية.

(١) راجع الفصل الثامن: (الفقرة الخامسة).

الفصل الخامس والعشرون

مذاهب اليقين، والشك، والواقع، والمذهب النقدي

Dogmatism, Scepticism, Positivism and Criticism

(١) استعملت كلمة يقيني (dogmatic) منذ عهد الفيلسوف كَنْت لوصف أية قضية أو مذهب فلسفي لم يمهد لهما بدراسة المقدمات التي يستندان إليها دراسة إبستمولوجية، أو بدراسة مبلغ صدق هذه المقدمات، وبهذا المعنىٰ الواسع يُمكن أن يُقال إن قضايا العلوم الجزئية يقينية أيضًا؛ فإن غاية ما تطالب به هذه العلوم هو الدقة الفنية الخاصة، كتقدير مؤرخ مثلًا احتمال صحة حادثة تاريخية، وكتقدير أي عالم مدىٰ الخطأ في طائفة من التجارب العلمية، أما امتحان قضايا العلوم امتحانًا إبستمولوجيًّا، فيُمكن الاستغناء عنه تمامًا، أولًا: لأنه يُمكن تطبيقه علىٰ العلوم الجزئية في جملتها دفعة واحدة في مناقشة عامة للمبادئ التي تستند إليها هذه العلوم والفروض التي تفترضها، وثانيًا: لأن البحث في مسائل كلها في حدود التجربة الممكنة ليس من المحتمل أن يُثير مشاكل خاصة من النوع الذي تعالجه نظرية المعرفة، من أجل هذا قلما نطلق صفة اليقيني إلا علىٰ المذاهب الفلسفية، بل إن هذا الاسم يطلق بوجه خاص علىٰ المدارس الفلسفية التي لا ترىٰ ضرورة لوضع حد فاصل بين العلم المكتسب بالتجربة وبين تعريفات المعاني العقلية المجردة، أي: أن مذهب اليقين بهذا المعنىٰ مذهب لا يعرف للعلم الإنساني مدىٰ ولا يضع له حدًّا، فهو أوهىٰ المذاهب التي وضعت في مقدرة الإنسان علىٰ العلم، في الوقت الذي هو فيه أكثر هذه المذاهب ادعاء، من أجل ذلك اقترن اسم مذهب اليقين عادة بالمذهب العقلي؛ لأن العقل إذا اعتُبِرَ وحده مصدر كل علم حقيقي، لم يكن لذلك العلم حدود خارجية

أو موضوعية، هذا هو السبب في ظهور اليقينيين بكثرة في العقليين من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان أسوأهم اسبنوزا الذي لم يُدْل بسبب إبستمولوجي واحد يبرز به طريقته القياسية، بل فضل أن يُعلن إلىٰ الناس إعلانًا طائفةً كبيرة من التعريفات والبديهيات التي أعدها مع ما فيها من احتمال كبير، وقد كان كل من ديكارت وليبنتز أيضًا من اليقينيين بفضل كونهما من العقليين.

(٢) لكن المذهب اليقيني بمعناه الأخص ليس قاصرًا علىٰ الفلسفة الحديثة؛ فإنَّ أفلاطون وأرسطو لم يكونا أقل حرصًا علىٰ التمييز بين درجات اليقين في أنواع المعرفة الإنسانية من الفلاسفة العقليين في القرن السابع عشر، غير أن ادعاء اليقين عند القدماء كان مرجعه افتقارهم إلىٰ البحث العلمي المنظم، فهم لم يعرفوا صدق القضايا العلمية التجريبية فيضعوه في منزلة فوق مجرد التخمين الذي لا يُمكن الوثوق به، والذي لجأوا إليه عند بحثهم في ماهيات الأمور المجردة، ولهذا لم تظهر مشكلة حدود العلم الإنساني إلا بعد أن ظهرت البحوث الرياضية والعلمية ولفت تقدمُها المطرد أنظارَ المفكرين إلىٰ الفرق بينها وبين مقالات ما بعد الطبيعة المهوشة المتناقضة.

وللمذهب التجريبي أيضًا نزعة نحو ادعاء اليقين؛ فإنك إذا اعتبرت التجربة وحدها مصدر كل علم إنساني؛ فقد ادعيت -من غير حاجة إلىٰ دليل آخر- أن العلم لا يُمكن أن يتجاوز حدود التجربة، بل إنه ليمزج أحيانًا المحسوس بالمعقول مزجًا تامًّا، ولا يُميز أحدهما من الآخر، كما يفعل المذهب العقلي، ولم يضع التجريبيون -حتىٰ لوك نفسه- حدودًا واضحة بين أنواع المعرفة التجريبية من حيث درجة كل نوع من الصحة، وكان هيوم أول من صرح بالقول بأن قضايا العلم لا يمكن أن توضع في مستوىٰ واحد مع نظريات الميتافيزيقا، وأن المذهب الواقعي هو التتمة الطبيعية للمذهب التجريبي.

وقد اختفىٰ مذهب اليقين من الفلسفة تقريبًا منذ تناوله كَنْت بالنقد والتفنيد من جميع نواحيه، فإذا شاء فيلسوف حديث اليوم أن يضع مذهبًا فلسفيًّا، ربما ادَّعىٰ لنفسه الحق في أن ينحو في فلسفته نحو أصحاب اليقين، (فيضع مبادئ مذهبه ويعرف حدوده كما يريد)، ولكنه لن ينسىٰ أو يتناسىٰ أن تعريفات الأمور العقلية المجردة لا يُمكن أن تبلغ

مبلغ اليقين الذي وصلت إليه قضايا العلوم الجزئية، ولهذا يحق لنا أن نقول إن مذهب اليقين، من حيث إنه يشبه أن يكون مذهبًا في المعرفة، لم يبقَ له سوىٰ قيمة تاريخية.

(٣) وإذا كان أصحاب مذهب اليقين لا يعرفون للعلم الإنساني حدًّا ولا نهاية، فمذهب الشكاك لا يعرفون للجهل الإنساني حدًّا ولا نهاية أيضًا؛ لأن أصحاب الشك المطلق يقولون إن العلم ليس مقدورًا للإنسان، ولا يذهبون حتىٰ إلىٰ القدر الذي ذهب إليه سقراط من أنه كان علىٰ الأقل يعلم أنه لا يعلم شيئًا، بل يصرحون بأن أي ادعاء للعلم لا مبرر له.

وللشكاك أدلة كثيرة وضعوها للدفاع عن مذهبهم، ولكننا سنقتصر هنا علىٰ ذكر دليلين منها هما أهمها؛ لأنهما يمثلان نزعة مدرستين مختلفتين من مدارس الشكاك هما مدرسة النسبيين (Relativists) ومدرسة الذاتيين (Subjectivsts)، أما النسبيون فيقولون:

أولًا: إنَّ العلم كله نسبي أو اعتباري، أي: أنه رهن ظروف خاصة قضت الصدفة البحتة أن نحَصِّله فيها، فإذا قيل فيه إنه صحيح فصحته بالنسبة إلىٰ زمان أو مكان أو ظروف أخرىٰ أحاطت به.

ثانيًا: إنَّ فعل الإدراك نفسه، يجب أن يكون نسبيًّا؛ لأنه يقتضي نسبة بين عقل مدرك وموضوع مدرك (أي: بين عاقل ومعقول)، ومعنىٰ هذا أننا لا ندرك شيئًا مطلقًا علىٰ ما هو عليه في الواقع، أي: لا ندرك شيئًا مستقلًّا تمام الاستقلال عن جميع علاقاته بنا.

أمَّا الذاتيون فيُبالغون أكثر من غيرهم في تصوير الدور الذي يلعبه العقل الإنساني في كسبه العلم، وليس لأي علم في نظرهم قيمة إلا بالإضافة إلىٰ الفرد الذي يعلمه؛ لأن صحته أو خطأه إنما هما بالنسبة إليه، وهم يبالغون أيضًا في تصوير العقبات التي تقف في إدراكنا للأشياء إدراكًا حسيًّا، ويرون أن هذه العقبات تحول دون وصولنا إلىٰ فكرة صحيحة عن هذه الأشياء.

ثالثًا: إنَّهم يطالبوننا بالنظر في استدلالاتنا واستنتاجاتنا لنتبين مدىٰ عجزنا بالفعل، أو ضرورة عجزها، عن الإقناع، إن كل دليل يستند إلىٰ قضايا مسلم بصحتها، كما يستند إلىٰ أدلة أخرىٰ مفروض صدقها أيضًا، ولكن هذه الأدلة نفسها تستند إلىٰ أخرىٰ

وهكذا، ومهما عددنا من الحلقات في سلسلة الاستدلال؛ فإننا نستطيع دائمًا أن نضيف حلقة جديدة، فإمَّا أن يذهب الأمر إلىٰ غير نهاية، أو نقف عند حلقة من حلقات الاستدلال نختارها، ولكن يكفي الشك في صحة هذه الحلقة وحدها في إبطال صحة السلسة الاستلالية برمتها.

رابعًا: يقولون إنه ما من قضية إلّا ويُمكن معارضتها ومقاومتها بمثلها القوة، ولكن هذه نتيجة لموقف الشك نفسه، لا دليل جديد علىٰ صحة مذهب الشك[١].

(٤) ولمذهب الشك في الفلسفة القديمة شأن كبير وتاريخ طويل متصل، وقد ساعد علىٰ نجاحه عاملان، الأول: ما في طبيعة اليونان من حب غريب للجدل، والثاني: أن التفكير العلمي بالمعنىٰ الصحيح لم يكن قد نضج عندهم إلىٰ الدرجة التي تظهر معها تفاهة الأساليب الفلسفية القاصرة علىٰ التلاعب بالألفاظ.

ويذكر مؤرخ الفلسفة عادة ثلاثة من مدارس الشكاك في هذا العصر، وهم البيرونيون، وشكاك الأكاديمية، وصغار الشكاك، أما البيرونيون فهم أتباع (بيرون Pyrro سنة ٣٠٠ ق. م) مؤسس المدرسة، وقد اهتموا منذ ظهور مذهبهم بإبراز

---

(١) وقد استعملت كلمتي «النسبيين» و«الذاتيين» ترجمة لكلمتي (Relativists)، و(Subjectivists) اللتين استعملهما المؤلف للدلالة علىٰ مذهبين من مذاهب الشك زعم أنهما مختلفان في حين أنهما بحسب شرحه لهما متداخلان متكاملان لا يكاد يختلف أحدهما عن الآخر إلا في درجة الشك.
هذا؛ وقد حصر مؤلفو العرب أنواع الشكاك في ثلاثة: العندية، الذين يرون أن كل شيء إنما هو بالنسبة إلىٰ من عنده علم ذلك الشيء، أي: يحسب نظره فيه، إن حقًا فحق وإن باطلًا فباطل، وهو مذهب بروتاغوراس السوفسطائي الذي قال إن الإنسان مقياس كل شيء، الصنف الثاني العنادية الذين يرون أن إدراك حقيقة أي شيء -علىٰ فرض وجودها- فوق مقدور البشر، وأن كل ما ندركه من الأشياء إنما هو ظواهرها المتغيرة في كل آن، وهذا رأي غورغياس السوفسطائي أيضًا، والصنف الثالث هم اللاأدريون أصحاب بيرون الذي ذهب إلىٰ الشك المحض وأمسك عن الجزم بأي شيء أحق هو أم باطل. [راجع: «الطوسي في حاشية المحصل للرازي»، (ص/٢٣)، «الفصل»، لابن حزم، (ج/١، ص/٨)].
ويظهر لي أن تقسيم العرب ووصفهم لمذاهب الشكاك أدق من تقسيم المؤلف، وكنت أفضل أن أستعمل اصطلاحاتهم ترجمة لاصطلاحاته لولا أنني رأيت استحالة ذلك؛ لأن اسم العندية يصدق بوجه عام علىٰ المذهبين اللذين ذكرهما، لاسيما مذهب الذاتيين، ولكنه في الوقت نفسه يصف الذاتيين بأوصاف لا تنطبق إلا علىٰ العنادية مثل الوصف الثاني والثالث والرابع، فهم عندية وعنادية معًا بحسب وصفه، أما اللاأدريون؛ فلم يتعرض لهم إلا عند كلامه عن مذهب الشك عند القدماء كما سيأتي. (المُعرِّب).

القيمة العملية لمنهج الشك، فالجاهل على الإطلاق في نظرهم لا يُنَغِّص حياته شك ما، والسعيد حقًّا هو الذي لا يجزم يقول ما؛ فإن السعادة إنما هي في طمأنينة العقل.

وأشهر متأخري الشُّكاك أناسيداموس النسوسي[1] (في القرن الأول قبل الميلاد)، وسكتوس إميريكوس (حوالي ٢٠٠ ب. م)، والمشهور عن الأول حججه العشر التي أوردناها لينكر بها إمكان العلم، ثم ردت من بعده إلى خمس، ثم إلى اثنتين[2] على يد سكتوس أمبريكوس، وفي مؤلفاته وصل مذهب الشك إلى أقصى حدوده.

أما الشك في العصر الحديث، أو على الأقل ما هو جدير منه بالذكر؛ فيكاد يكون مقصورًا على الفلسفة الفرنسية، فقد كان دي موتنبني (١٥٩٢م +) أكبر مدافع عن مذهب الشك القائل بنسبية كل شيء، لاسيما المسائل الخلقية، وقد حاول شارو (١٦٠٣م) وبيل (١٧٠٦م) أن يجدا في الفلسفة مكانًا للعقيدة، فشكًّا في كل علم يُؤدي إليه النظر العقلي، بل تجاوزا الشك إلى الإنكار، وفي العصر الأخير كثيرًا ما فسر رجال اللاهوت الفرق بين النظريات العلمية والعقائد الدينية تفسيرًا أخرجوه عن معناه، أو على الأقل حاولوا أن يعرضوا النظريات العلمية -التي لا يُمكن التوفيق بينها

---

(١) نسبة إلى (Cnossus) أو (Gnossus) في «جزيرة كريت».

(٢) وكل هذه الحجج منصب على العلم بالمحسوسات، وهي:

(١) أن الحواس تختلف باختلاف أنواع الحيوان، وهذا يستلزم اختلاف العلم الذي يصل إلينا عن طريقها.

(٢) أن الناس يختلفون جسمًا ونفسًا وهذا يدعو إلى اختلافهم في الحكم والعقل والاختبار.

(٣) أن حواس الإنسان الواحد متعارضة كالبصر واللمس، والشم والذوق، يدرك بإحداها ما يتعارض مع ما يُدركه بالأخرى.

(٤) أن الحاسة الواحدة تختلف في إدراكها باختلاف الظروف.

(٥) أن للمسافات والأمكنة والأوضاع تأثيرًا في إحساساتنا.

(٦) أن المحسوسات تختلف باختلاف ما تمتزج أو تتحد به من هواء أو ماء أو ضوء.

(٧) أن الأشياء تبدو لنا مختلفة بحسب كميتها.

(٨) أن كل شيء نسبي بالإضافة إلى الشخص الذي يُدركه.

(٩) أن الأشياء تختلف بحسب ما هي مألوفة أو نادرة.

(١٠) أن الأشياء تختلف بحسب العرف أو المادة والرأي والقانون.

[راجع: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، للأستاذ يوسف كرم، (ص/ ٣١٥-٣١٧)]. (المُعرِّب).

وبين العقائد الدينية- في معرض الشك والإنكار.

وكثرًا ما لقب دافيد هيوم بلقب الفيلسوف الشاك، ولكن بالرغم من أنه أطلق هذا اللقب علىٰ نفسه؛ لا نرىٰ أن شكه ينصرف إلا إلىٰ نوع خاص من العلم، وهو العلم القائم علىٰ مجرد النظر العقلي، وما قصد هيوم مطلقًا إلىٰ الشك في وجود العالم الخارجي أو العلم المستمد من التجربة، وفي سنة (١٧٩٢م) ظهر كتاب في الشك بعنوان أناسيداموس ألفه (علىٰ ما حققه العلماء فيما بعد) شلتزه (Sehultze) (١٨٣٣م +)، ولكن الشك فيه أيضًا شك محدود موجه خاصة إلىٰ الفلسفة النقدية عند كَنْت ورينهولد (Reinhold)، ولم يأخذ بوجهة نظر المؤلف أحد من بعده.

(٥) هكذا قضي علىٰ مذهب الشك تمامًا من حيث هو نظرية من نظريات المعرفة، أما منهجه، فإن أخذ به بعض الفلاسفة في العصر الحديث[1]، فما ذلك إلا بطريق العرض، وتحقيقًا لغرض معين، والحقيقة أن مذهب الشك لا يستقيم إلا بالإنكار التام لحق العقل في إصدار أي حكم من الأحكام، حتىٰ الحكم بأننا لا نستطيع أن نعلم شيئًا علىٰ سبيل اليقين (وهو قول الشكاك أنفسهم)؛ فإن هذا الحكم أحد أحكام العقل، ويجب بمقتضىٰ مذهب الشك نفسه أن يوضع موضع الشك، وهو أيضًا دعوىٰ لا يُمكن البرهنة علىٰ صحتها، علىٰ حد قول الشكاك؛ لأنهم يُنكرون إمكان البرهنة علىٰ أي دعوىٰ من الدعاوىٰ، فمذهب الشك إذن مذهب يناقض نفسه، ولكن هذا لا يتعارض مع ما لمنهج الشك من قيمة في جميع البحوث العقلية والعلمية، وهي الميزة التي يمتاز بها علىٰ مذهب اليقين؛ فإن كثيرًا من الأفكار التي تبدو لنا،

(١) مثل ديكارت صاحب منهج الشك المعروف، ويجب أن نلاحظ هنا الفرق بين الفيلسوف الشاك والفيلسوف الذي يستخدم منهج الشك، فطريقة الحوار السقراطي أسلوب من أساليب الشك أو منهج من مناهجه، وكذلك منهج ديكارت، ولم يكن سقراط ولا ديكارت فيلسوفًا شاكًّا، بل الواقع أن كل بحث فلسفي دقيق يقتضي استخدام منهج الشك، أما الفرق بين الحالتين؛ فهو أن الشكاك لا يُؤمنون بإمكان وصول الإنسان إلىٰ علم يقيني بحقيقة الأشياء، ويضعون كل عقيدة وكل قضية موضع الاتهام والجدل، فمذهبهم مذهب في طبيعة العلم الإنساني وتقدير له أو حكم عليه، أما أصحاب منهج الشك فيفترضون وجود هذه الحقائق، ويعترفون بإمكان الوصول إليها، ولكنهم يسيرون إليها في حذر شديد، ويضعون كل قضية موضع الإنكار إلىٰ أن يتبين لهم صدقها أو كذبها، فهم أصحاب منهج من مناهج المعرفة لا مذهب فيها. (المُعرِّب).

والملاحظات التي نلاحظها، لا ترقىٰ أبدًا إلىٰ مستوىٰ النظريات العلمية، لخلوها من القيمة العلمية الثابتة وحاجتها إلىٰ التأييد العام، ولهذا كان الشك الأكاديمي كما سماه هيوم ضرورة لازمة لكل بحث علمي نزيه؛ لأنه يبعث علىٰ تقليب الأمور علىٰ جميع وجوهها، وتكرار النظر فيها ومواصلة اختبارها، وبهذا المعنىٰ أيضًا يُصبح الشك جزءًا لا غنىٰ عنه في إعداد العلماء، بل ربما كانت ثمرته -إذا استخدم بطريقة منظمة- أعظم وأكثر ظهورًا في بحث المسائل الميتافيزيقية؛ فإن علىٰ الباحث في هذه المسائل أن يعلم كيف يزن الأدلة ويعرف مواطن القوة والضعف في الحجج، فيُدرك بذلك القيمة الحقيقية للأفكار والنظريات التي تحتوي عليها المذاهب الفلسفية، وهناك مسألة أخيرة يُوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب، وهي الفرق بين ادعاء صدق قضية ادعاء نظريًا، والحكم بصدقها استنادًا إلىٰ باعث عملي؛ فإن حالة بسيطة من حالات الاستدلال عن طريق الشك، تُوضح لنا أنه ما من قضية من القضايا النظرية إلا وهي عُرضة للشكِّ -مهما ذهبنا في البحث عن أصولها- وأن العوامل التي تدفعنا إلىٰ تصديق أية قضية إنَّما يجب البحث عنها في حياتنا العملية، وما في هذه الحياة من رغبات.

(٦) المذهب الوضعي، والمذهب النقدي.

يتفق هذان المذهبان في أن العلم الإنساني علىٰ درجات متفاوتة في اليقين، وأن الميدان الذي نحصل فيه العلم الصحيح هو ميدان التجربة، ولكن بالرغم من أن أصحاب هذين المذهبين يقصرون بحثهم علىٰ هذا الميدان؛ يرون أن في الإمكان -نظريًا- الوصول إلىٰ نتائج يحكم العقل بضرورة صدقها صدقًا عامًّا، وليست الأفكار في نظرهم أمورًا قائمة بذاتها لها وجود مستقل عن التجربة، يحصل العلم بها بانضمام بعضها إلىٰ بعض، بل هي روابط تساعد علىٰ تنظيم العلم ووصل أجزائه بعضها ببعض، وليس لها معنىٰ في ذاتها زائد علىٰ ما ندركه من الأشياء إدراكًا حسيًّا مما تنطبق هذه الأفكار عليه، ولهذا يستحيل علينا أن نصل إلىٰ حقائق الأشياء عن طريق المعاني أو الأفكار من حيث هي، وعند هذه النقطة يفترق المذهبان، فيذهب الوضعيون إلىٰ أن فلسفة ما بعد الطبيعة ليس لها ما يبرر وجودها، ويتهمونها بأنها لا توصل أبدًا إلىٰ علم يقيني، في حين يعتبرها النقديون ضرورة من ضروريات العقل

الإنساني، أو نزعة طبيعية هذبها النقد العلمي، وإن كانوا يصفونها بأنها غير مسئولة عما تفعل!

(٧) وقد سَمَّىٰ لاس[١] بروتاغوراس السوفسطائي أول فيلسوف وضعي، ولكن عبارة بروتاغوراس المشهورة «الإنسان مقياس جميع الأشياء» تقربه إلىٰ جماعة الشكاك القائلين بنسبية الأشياء أكثر ممَّا تقربه إلىٰ الفلاسفة الوضعيين، والأبيقوريون لما قصروا العلم علىٰ نوع واحد؛ كانوا يرون أن ذلك النوع هو الذي يصدر عنه العقل العملي لا العقل النظري؛ لأن ما يستحق اسم العلم في نظرهم ليس ما يُؤدي إلىٰ اليقين، بل ما يُؤدي إلىٰ سعادة الإنسان في حياته.

والحقيقة أنَّ هيوم -مقتفيًا أثر كل من بيكون ولوك- كان أول فيلسوف وصل إلىٰ مذهب وضعي. (راجع مقالته في الطبيعة الإنسانية: ١٧٣٩-١٧٤٠م)؛ فإنه عارض الفلاسفة الميتافيزيقيين معارضة قاسية، وحلل أساليبهم التي حاولوا بها الوصول إلىٰ علم وراء حدود التجربة تحليلًا أظهر بها تهافتها.

أمَّا اسم الفلسفة الوضعية؛ فمن وضع أوغسط كونت (الذي أطلقه علىٰ فلسفته الخاصة)، وهو يرىٰ أن الغاية من العلم يجب أن تكون كسب المعرفة التي نستطيع التغلب بها علىٰ الأشياء وعلىٰ مجرىٰ الحوادث في العالم، والعلم بالمعنىٰ الصحيح هو معرفة القوانين الحقيقية للظواهر الطبيعية، ولا طريقة له إلا التجربة.

ولا يُمكن العقل أن يصل إلىٰ هذه الفكرة الوضعية في العلم إلا بعد أن يجتاز مرحلتين أخريين من مراحل التفكير، وهما مرحلتا التفكير الأثولوجي، والتفكير الميتافيزيقي؛ فإن الثالوجيا والميتافيزيقا ليس لهما أساس من العلم[٢]؛ ولهذا السبب لم يكن لهما أثر كبير في توجيه الأفعال الإنسانية الإرادية، فالفلسفة إذن يجب أن تأخذ علىٰ عاتقها مهمة تنظيم العلوم الجزئية تنظيمًا تامًّا، بحيث تُصبح هذه العلوم أقدر علىٰ تحقيق أغراضها العلمية، وممن يصح أن نعدهم من الوضعيين أيضًا جون استيوارت ميل وهربرت اسبنسر، (وإن وصفت فلسفته عادة بأنها «لا أدرية»؛ لقوله باستحالة معرفة الأمور المجردة الخارجة عن طور الحس)، وكذلك لاس، ورِيل

---

(١) راجع الفصل الرابع: (الفقرة الخامسة).

(٢) العلم بمعنىٰ المعرفة التي سبق شرحها، أي: العلم بقوانين الطبيعة عن طريق التجربة.

(Reihl)، وديرنج (Dühring)، وأفيناريوس[1].

(٨) أمَّا المذهب النقدي؛ فيُعتبر كَنْت المؤسس الحقيقي له بالمعنىٰ الذي شرحناه، وبمعنىً آخر سيتضح لك فيما بعد؛ فإن كَنْت لم يقصد من نقده الفلسفة ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) إلىٰ البرهنة علىٰ استحالتها استحالة تامة، وإنَّما أراد أن يظهر تهافت أصحابها فيما يقطعون به من دعاوىٰ، ويُنكر عليهم القيمة العلمية لنتائج بحوثهم، وإنك لتلمح فيه، حتىٰ وهو جاهد في نقده لهذه الفلسفة ميلًا إلىٰ التسليم (علىٰ الأقل) بإمكان صحة بعض الفروض الفلسفية، والاستدلال بالطرق النظرية البحتة، وهذا بالإضافة إلىٰ أنه يدرك أن في الإنسان بفطرته حافزًا لا يستطيع مغالبته، يدفعه دائمًا إلىٰ الخوض في المسائل الخارجة عن حدود التجربة، ولكنه في الوقت نفسه يرىٰ أن الأساس الثابت الذي يُمكن أن يبنىٰ عليه البحث النظري المجرد هو الناحية الخلقية في الإنسان، ومن هذا الطريق وصل هو نفسه إلىٰ ميتافيزيقا الأخلاق[2]، وهذه وجهة نظر لا تزال مقررة إلىٰ اليوم؛ فإنَّ فلاسفة من مدارس مختلفة يُسلمون بفكرة كَنْت في إمكان الوصول إلىٰ فلسفة ميتافيزيقية.

والظاهر أن الحق في جانب المذهب النقدي أكثر منه في جانب المذهب الوضعي؛ فإنَّه إذا كانت بالإنسان حاجة إلىٰ أن يكوّن لنفسه في نهاية الأمر وجهة نظر عامة في طبيعة الكون، مستندة إلىٰ العلوم الجزئية؛ فالميتافيزيقا وحدها هي التي تسد هذه الحاجة، ومن الممكن أن تتخلص النظرية الميتافيزيقية من ادعائها اليقين من غير أن تفقد كثيرًا من قيمتها، وتكون في هذه الحالة حلقة اتصال بين الفكرة النظرية والحياة العملية، أما ما ينقصها من عنصر الضرورة أو اليقين من الناحية النظرية، فتستعيض عنه بأنها تحتوي جميع نتائج العلوم الجزئية وتعرضها في تصويرها للعالم تصويرًا عامًّا يُمكن الاستفادة منه، فإذا رَفَضَ أي مذهب وضعي اتِّباعَ هذه الطريقة؛ كان ذلك مبالغة من أصحابه في ادعائهم علم اليقين، علىٰ أن المذهب الوضعي لم يُدْرَس في وقت من الأوقات دراسة تفصيلية، بل إن كثيرًا من أتباعه قد أضافوا إليه بحوثًا نظريَّة لا تتفق مع منهجه، أو وضعوا فيه نظرية ميتافيزيقية عن العالم إشباعًا لرغبة خاصة منهم، ولكننا

(١) راجع الفصل الرابع: (الفقرة الخامسة).

(٢) راجع الفصل الرابع: (الفقرة الثالثة)، والفصل التاسع: (الفقرة الثامنة).

لا نرىٰ لماذا تُرْفَض النظريات الفلسفية التي تبين رجحانها عند بعض كبار العقول بعد دراسة النظريات العلمية، ونتائج البحث العلمي دراسة دقيقة، لا لسبب سوىٰ أن هذه الأفكار لا تتفق تمامًا مع أدق قواعد البراهين العلمية، لهذا؛ نتمسك اليوم بما تمسكنا به دائمًا في رأينا في ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) من أنها:

أولًا: ليست فوق طور العقل.

ثانيًا: أنها مرحلة ضرورية مكملة للعلوم الجزئية.

ثالثًا: أن مهمتها الكبرىٰ هي أن تكون واسطة بين الحياة العقلية والحياة العملية، بين الواقع المتحقق بالفعل وما يُؤمل أن الإنسان يُحققه، بين العقل والعاطفة، ثم فوق هذا وذاك: أن تُحاول التوفيق بين مختلف الآراء والمذاهب وتوازن بين الأدلة وترجح بعض الاحتمالات علىٰ بعض.

الفصل السادس والعشرون

المذهب المثالي: المذهب الواقعي: مذهب الظواهر

Idealism, Realism and Phenomenalism

(١) المذهب المثالي هو المذهب القائل بأن كل ما يُمكن العلم به من الأشياء -أو كل ما هو موضوع للتجربة- فهو في أصل طبيعته أو في جوهره شيء عقلي؛ فإذا عرَّف ذلك الشيء العقلي بأنه مجموعة أعمال ذهنية بحتة في عقل فرد سُمِّي بالمذهب المثالي الذهني (Subjective idealism)، أو المذهب الذاتي البحت (Solipcism)[١]، أما إذا وقف عند حد القول بأن التجربة تتألف دائمًا من أفكار، أو أن كل ما تتكون منه مادة المعرفة منصبغ بصبغة عقلية أو مصور بصورة عقلية، من غير أن يذكر شيئًا عن ذات عاقلة أو ذات لها هذه الأفكار؛ فإنه يُسمىٰ بالمذهب المثالي الخارجي (Objective idealism)، وهنالك ما يسميه كَنْت بالمذهب المثالي التجريدي (Transcendental idealism)، وهو مختلف تمام الاختلاف عن هذين المذهبين؛ فإن كَنْت يميز بين صور العلم ومادته، أما الصورة فهي معانٍ يُدركها العقل بمحض فطرته (كالزمان والمكان اللذين هما صورة الإدراك

---

(١) ومعناه: مذهب الذات وحدها، ويطلق علىٰ نظريتين، إحداهما في المعرفة والأخرىٰ في الوجود، فالأولىٰ ترىٰ أن العلم بالأشياء لما كان عملًا من أعمال العقل؛ لزم أن يكون المعلوم دائمًا إما الذات العاملة نفسها أو حالة من حالاتها، أو بعبارة أخرىٰ: إن الفرد لا يعلم شيئًا سوىٰ ذاته وأحوال هذه الذات، أما الثانية فتقرر أنه لا وجود إلا للذات، وبهذا المعنىٰ يدخل تحتها مذاهب كثيرة كمذهب باركلي أي المذاهب التي تنكر غالبًا وجود العالم الخارجي المادي وجودًا مستقلًا عن العقل، وإن كانت لا تنكر عادة وجود حقيقة ما خارجة عن العقل، ولهذا لا يطلق عليها تمامًا اسم «المذهب المثالي الذهني». (المُعرِّب).

الحسي، كالتعدد والعلِّية والإمكان وغيرها من صور الفكر)، وأما مادة العلم فأمور موجودة بالفعل وهذه يفسرها كَنْت تفسيرًا واقعيًا.

والواقعيون هم الذين يعترفون بوجود عالم خارجي مستقل عن أي عقل يدركه، وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل، وليست الأمور المدركة في التجربة سوىٰ رموز في العقل، ولكنها رموز تدل علىٰ حقائق خارجية واقعة، وينقسم الواقعيون إلىٰ طائفتين بحسب تعريفهم لتلك الحقائق الخارجية، فمنهم أصحاب المذهب الواقعي الساذج -الذي يشاركهم فيه غالبية المثقفين من بني الإنسان- وهؤلاء يقولون إن الأشياء -أو أعيان الموجودات الخارجية- هي في حقيقتها كما ندركها بالحس، ومنهم أصحاب المذهب الواقعي النقدي الذين يقولون إن حقائق الأشياء هي التي ندركها بالحس ثم نمحصها في ضوء ما نعلم من قوانين العلوم الطبيعية، ولذلك؛ كان من أهم مبادئهم قولهم إن الكيفيات التي ندركها بواسطة الحواس أمور ذهنية بحتة[١]، وإلىٰ جانب هذا المذهب الواقعي النقدي العلمي مذاهب أخرىٰ تَفْهم الحقيقة الخارجية علىٰ أنحاء مختلفة، ولكنها كلها تنتحل لنفسها هذا الاسم.

أمَّا أصحاب مذهب الظواهر؛ فقد سُمُّوا بهذا الاسم لقولهم إن المعلوم ليس هو الحقائق الخارجية البحتة، ولا هو الأعمال العقلية الصرفة، بل ظواهر فيها العنصران معًا، وفي فلسفة كَنْت بعض الأثر من هذا المذهب، ولكنه لم يكن في يوم من الأيام من المذاهب العامة المعترف بها، وإن كانت الفكرة الأساسية فيه لا تزال تجد من يدافع عنها.

(٢) لم يضع أحد الفلاسفة بَعْدُ مذهبًا مثاليًا ذهنيًا خاليًا من التناقض، وقد جرت العادة بذكر كل من باركلي وفخته علىٰ أنهما من أتباعه. نعم؛ يقول باركلي في مقالته في العلم الإنساني التي ظهرت سنة (١٧١٠م): إن وجود الأشياء معناه أننا ندركها، أو أن الوجود هو الإدراك (esse = preeipi)، ولكنَّه لم يقف عند هذا الحد؛ لأنَّه لما وجد أن المدركات الحسية ليست من اختراع العقل الذي يدركها، بل هي مستقلة عنه، حاول أن يفسرها بأنها موجودة في العقل الإلهي، وهو يفترض أيضًا وجود

(١) راجع الفصل السابع: (الفقرة الرابعة).

عقول أخرىٰ تشبه الإنسانية في تفكيرها[1].

أمَّا فلسفة فخته النظرية والعملية (أي: نظريته العامة فيما يسميه «علم المعرفة»)، فتختلف عن فلسفة باركلي بافتراضها وجود شيء يطلق عليه اسم الذات المطلقة (Apsolute ego)، وهي غير الذات الفردية العاقلة في الإنسان، ولهذه الذات المطلقة -التي ابتكرها ليوفق بين نظرية المعرفة والأخلاق- قوة علىٰ التخيل الإنشائي أو الاختراعي من غير أن يكون لها شعور بذلك، ولذا؛ فهي تتخيل وجود شيء آخر غير نفسها، أو بعبارة أخرىٰ تنقسم أو تتحلل إلىٰ ذات جزئية وحقيقية أو حقائق أخرىٰ غيرها، أو كما يقول فخته نفسه إلىٰ ذات وغير ذات، أما دليله علىٰ وجود هذه الحقائق التي هي غير الذات[2]؛ فمستمد من الأخلاق؛ لأن الأخلاق تُوجب وجود غاية لكل فعل إنساني، وهذه الغاية يجب أن تكون شيئًا حقيقيًا غير الذات، وهذا اعتراف بوجود حقائق في عالم غير الذات هي متعلقات الإرادة الخلقية، أو الغايات والأهداف التي تسعىٰ الإرادة إلىٰ تحصيلها، ولكن المذهب المثالي الذاتي هنا لا يخلو من تناقض أيضًا، نعم؛ يُمكن أن يُقال إن هذا المذهب في صوره الأخيرة التي يظهر فيها إبستمولوجية (أي: في المعرفة) لا تزال في نفسها ضرورية لا يُمكن التخلي عنها؛ فإن الواقع أن معظم الفلاسفة في العصر الحاضر يرون أنه يجب البدء دائمًا بالقضية الآتية، وهي: أن مادة العلم في أول أمرها لا تحتوي شيئًا غير أفكارنا، بينما يذهب كثير منهم مذهب شوبنهور في أن هذه قضية لا يمكن مناقضتها من الناحية النظرية، ويميل بعض الكتاب إلىٰ تصوير هذا المذهب بصورة تُظْهِر المقابلة بينه وبين المذهب المادي، كأن يقولوا مثلًا إن الظواهر السيكولوجية في المعرفة هي التي توجد أوَّلًا، ففيها لهذا الاعتبار من الحقيقة ما ليس للظواهر المادية[3].

(٣) ولكن العبارة توجد أولًا التي يستعملها أصحاب المذهب المثالي الذهني قد يقصد بها أحد أمرين:

الأول: قد تُفهم من الناحية السيكولوجية البحتة، بمعنىٰ أن حالاتنا النفسية وإرجاع

---

(١) راجع الفصل السابع عشر: (الفقرة الرابعة).

(٢) يقصد بغير الذات هنا الموضوعات الخارجية أو العالم الطبيعي. (المُعرِّب).

(٣) راجع الفصل السابع عشر: (الفقرة الرابعة).

كل تجاربنا إلىٰ ذواتنا تظهر أولًا في تاريخ نمو حياتنا العقلية، أي: أنها تسبق فكرتنا عن العالم الخارجي، وإدراكنا لأي صلة بين تجاربنا والأشياء الخارجة عنا، وهذه نظرية سيكولوجية لا يُمكن -حتىٰ علىٰ افتراض صحتها في ذاتها- أن تتخذ دليلًا علىٰ صحة المذهب المثالي؛ فإن هذه الأولية التي يزعمونها للظواهر النفسية قد تكون -علىٰ الرغم من أنها تبدو ضرورية- كاذبة أو علىٰ الأقل منظورًا إليها من جانب واحد، أو تكون فكرة لا تلبث أن يصححها النقد الدقيق أو يُحل محلها فكرة أخرىٰ، بل الواقع أنها ظاهرة البطلان، إذا نظرنا إليها في ضوء علمنا الحديث بتطور الحياة العقلية؛ فإن كل ما نعلمه عن سيكولوجيا الطفل يشهد بأن نشأة الشعور بالذات ونموه يسيران جنبًا إلىٰ جنب مع نشأة ونمو الشعور بالعالم الخارجي، والحقيقة أنه لا يُمكن أن يكون إلا هذا، أي: الذات وغير الذات (الذات والعالَم) يتألف منهما مجتمعين كل العناصر التي تحتوي عليها التجربة، بحيث لو تأثر أحدهما بشيء لأتاه ذلك التأثير من الآخر، فمن العبث إذن أن نتكلم عن الذات وأحوالها من غير أن نفترض وجود غير الذات (العالم الخارجي) الذي به تتعين نسبة التجربة إلىٰ الذات، ومما لا مجال للشك فيه أن أول تجربة للطفل ليست شعوره بذاته وحدها، ولا شعوره بالعالم الخارجي وحده، بل هي كما سميناها مادة للشعور أو مادة للتجربة[1]، فهي بذلك لا تشير إلىٰ الذات ولا إلىٰ الأشياء الخارجة عن الذات، أما العملية العقلية التي تظهر بها المقابلة والتمييز بين الذات والعالم الخارجي، فعملية بطيئة الظهور جدًّا، ويزداد هذا التمييز وضوحًا ودقة كلما ازداد تقدم العقل في تفكيره العلمي المنظم[2]، والخلاصة: أن الذات وغير الذات (الشعور بالذات، والشعور بالعالم الخارجي) يسيران دائمًا وفي كل حالة جنبًا إلىٰ جنب، ويُؤثر كل منهما في الآخر ويتأثر به.

(٤) ومن ناحية أخرىٰ يُمكن أن يفهم الأول بمعنىٰ المتقدم في الذهن، أو المتقدم تقدمًا منطقيًّا، لا المتقدم بالزمان، وبذلك تكون القضية الأولىٰ في المذهب المثالي الذهني تلك القضية التي تبدو أنها بديهية، وهي: أن كل ما يُمكن إدراكه بالتجربة يجب أن يسمىٰ فكرة، ولا نصل إلىٰ الفكرة إلا في صورة حالة من حالات العقل

---

(١) راجع الفصل السادس عشر: (الفقرة الثامنة).

(٢) راجع الفصل الثامن: (الفقرة الخامسة).

أو عملية من عملياته، والعقل هنا هو الذات (Sutbject)، بذلك نستطيع أن نقول إن كل ما يُدركه العقل عن طريق التجربة إنما هو فكرة من أفكار الذات (أو بمعنىٰ أدق: فكرة من أفكار ذاتي أنا)، وإذا سلمنا بالمقدمات لزم أن نسلم بالنتيجة التي يُمكن أن يعترض بها علىٰ المذهب المثالي الخارجي وإن كان يهمل استنتاجها، غير أنه يجب أن يلاحظ:

أولًا: أنه يجب مناقشة الأساس الذي تعتمد عليه النظرية في جملتها، وهو افتراضها أن كل ما يُمكن إدراكه بالتجربة إنما هو فكرة من الأفكار؛ لأن النظرية تفترض أن التجربة ليست سوىٰ مجموعة من الأفكار، أو هي تعرفها بهذا التعريف من غير أن يؤيد ذلك الافتراض بأي دليل، ولكن مجرد وجود العلوم الطبيعية وميادين البحث الخاصة بها دليل كافٍ علىٰ أن عنصر الفكر ليس هو العنصر الوحيد الذي نجده في التجارب.

ثانيًا: أن المذهب المثالي الذاتي في صورته المنطقية يخطئ من ناحية أخرىٰ؛ إذ يرفع من شأن أحد عنصر التجربة -وهو العنصر الفكري- فيجعله العنصر الغالب عليها والأساسيَّ فيها، مع أن الفكرة، والإدراك الحسي، والشعور والإحساس وغيرها، كل هذه معانٍ سيكولوجية تشير إلىٰ عناصر أو عوامل أخرىٰ في التجربة الساذجة، ويُمكن تعريفها تعريفًا دقيقًا، كما أننا لا نجني شيئًا جديدًا إذا استعملنا كلمة ظواهر نفسية بدلًا من كلمة أفكار، وقلنا إن الظواهر النفسية هي التي تظهر في التجربة أولًا (بدلًا من أن نقول إن الأفكار هي التي توجد أولًا)؛ فإن معنىٰ النفسي معنىٰ فيه عنصر كبير من التجريد[1]؛ إذ قد انْتُزِعَ من بعض صفات الوجود الكلي (Reality)، ورُوعي فيه ناحية خاصة وهي الناحية التي لها نسبة افتقار إلىٰ ذات مدركة أو عقل مدرك.

ثالثًا: زد علىٰ ذلك أنه ليس من الواضح كيف يُمكن الانتقال من فكرة المثالية الذهنية إلىٰ الاعترافات بوجود شيء آخر غير الذات أو غير العقل، أعني: العالم الخارجي؛ فإنه لا ضرورة في الواقع لافتراض وجود أي شيء خارج عن النفس إذا

---

(١) راجع الفصل الثامن: (الفقرة الخامسة).

كانت تجاربنا ليس لها موضوعات سوىٰ أفكارنا، أما إذا استعملت كلمات «(الفكر»، و«الشعور»، و«الذاتي» أو النفسي . . إلخ) في معانٍ أخرىٰ غير المعاني العلمية التي شاع استعمالها فيها؛ فإن استعمالها علىٰ هذا النحو غير المضبوط يوقع في فوضىٰ الغموض التي لا مبرر لها.

(٥) ويُمكن أن نعتبر فلسفة أفلاطون نوعًا من المذهب المثالي الخارجي من ناحية أنه ينظر إلىٰ المعنىٰ، مثال الذي هو العنصر العقلي علىٰ أنه جوهر الأشياء من غير إشارة إلىٰ ذات مدركة لهذه المعاني أو هذه المثل، غير أن نظريته في المعرفة ممتزجة بنظريته في ما بعد الطبيعة إلىٰ حدٍّ يصعب معه تمييزها ووضع اسم خاص لها، نعم؛ إن المذهب المثالي الخارجي لم يظهر في صورته الدقيقة إلا في الفلسفة التي أعقبت كَنْت، وبوجه خاص في فلسفة هيجل؛ فإن هيجل يعتبر الفكرة المطلقة شاملة لكل ما هو موجود، ويرىٰ أن طريقة الجدل المنطقي (Dialectic) هي الطريقة الموصلة إلىٰ العلم بكل ما هو حقيقي، ولكن هذا المذهب المثالي -حتىٰ في فلسفة هيجل- ليس مذهبًا خالصًا في المعرفة، ولم يصبح مذهبًا خالصًا من مذاهبها إلا في فلسفة شب (Schuppe)، وفون لكير (Ven Leclair)، ورمكه (Rehmke)، وغيرهم ممن يطلق علىٰ مذهبهم عادة اسم «مذهب الوحدة في المعرفة»، ويرىٰ رجال هذه المدرسة أن الشعور أو الفكر هو الصفة الأساسية العامة في كل ما هو موجود، فلا يوجد شيء إلا وهو فكرة، كما أنه لا يُوجد فكر لا يفكر في شيء موجود، ولكن كلمة التفكير أو الشعور هذه لا تخلو من أحد أمرين، إما أن يقصد بها الشعور كما هو مفهوم في علم النفس، أو معنىٰ آخر جديد لا يفهم من الكلمة عادة، ففي الحالة الأولىٰ نورد علىٰ هذا المذهب المثالي الخارجي نفس الاعتراض الذي أوردناه علىٰ المذهب المثالي الذهني، أي: أنه عبَّر بالجزء عن الكل، أو أحل الجزء محل الكل، أما في الحالة الثاني، أي: إذا أريد بالكلمة معنىٰ أعم من مجرد الشعور أو الإدراك أو التفكير، بأن أريد بها شيء أشبه بما سميناه «مادة التجربة»، أو بما سماه غيرنا «التجربة الساذجة»، أو «موضوع الفكرة»[1]، أو ما شاكل ذلك؛ فإن اعتراضنا السابق

---

(١) مادة التجربة (dutum of experience)، والتجربة الساذجة (Pure experience)، وموضوع الفكر (object of thought) كل هذه عبارات علىٰ جانب عظيم من الغموض يستعملها المؤلف لوصف ما هو في نفسه شيء غامض وغير محدود، وضعه أصحاب المذهب المثالي الخارجي وقالوا =

لا محل له، ولكن لنا عليهم اعتراضًا آخر، وهو أنهم باستعمالهم الكلمة بهذا المعنىٰ؛ قد أساءوا استعمالها وأخرجوها عن معناها الاصطلاحي الذي جرىٰ عليه العُرف، وفي هذا من التضليل ما فيه، وأما إذا قصدوا بالشعور أو الإدراك أو التفكير ظاهرة حقيقية تجمع كل ما هو ذاتي وما هو خارجي في شيء واحد -وهذا ما يقول به أصحاب مذهب الوحدة- فإن لنا أن نسألهم عن غايتهم من الإغراق والمبالغة في التجريد، في حين أنهم لا يقصدون وضع فلسفة فيزيقية كالتي وضعها هيجل. إن مفهوم الشعور أو الفكر وحده لا يعطي فكرة الوحدة التي يتحدثون عنها، بل الوحدة حقيقة واقعة موجودة بالفعل في التجربة أو في موضوع الفكر.

(٦) المذهب الواقعي الساذج.

أمَّا المذهب الواقعي في صورته الأولية الساذجة، فيعتبر الحقائق الخارجية أصلًا، وأفكارنا عنها صورًا لها، ويحدد العلاقة بينهما بأنها علاقة مشابهة أو مماثلة، فالأشياء قد تكون ملونة أو غير ملونة، صامتة أو ذات رنين، خَشنة الملمس أو ناعمة، لها هذه الصفة الزمانية أو المكانية أو تلك، وكذلك تكون أفكارنا صورًا لكل هذا، وعلىٰ هذا النحو تصور الفلاسفة العالم في أقدم صور الفلسفة اليونانية، فحاولوا أن يفسروا العلاقة بين الأشياء الخارجة وأفكارنا عنها بأن هذه الأشياء تؤثر في الحواس بوساطة ذرات تخرج منها فتقع علىٰ أعضاء الحس، وتتأثر أعضاء الحس بها، وتتكون بهذه الطريقة الصور الذهنية، أما الصعوبات التي لابد لهذه النظرية من مواجهتها، فلا يحفل بها الرجل العملي عادة؛ لأنه أولًا: يميل إلىٰ تشخيص أو تجسيم إدراكاته الحسية بمعنىٰ أنه يتجاهل صبغتها الذهنية تمامًا. وثانيًا: لأن في كل حالة من حالات الإدراك الحسي، يُمكن المقابلة بين كيفيتين من الكيفيات المحسوسة، كمقابلة الذوق باللمس مثلًا، أو الشم بالبصر، ففي كل حالة من هذه الحالات ينسب إحدىٰ الكيفيتين

= إنه أصل كل موجود وكل معرفة، وليس هو الشعور أو العقل، كما نفهمه في علم النفس، ولا هو بالعالم الخارجي كما نفهمه في العلوم الطبيعية، وإنما هو شيء أشبه بالمادة الغفل التي يمتزج فيها العنصران معًا، هي العاقل والمعقول في شيء واحد، هي أشبه بذلك المزيج الغامض الذي يبدو للطفل في أوائل أيام طفولته لا يفرق فيه بين ذاته وغير ذاته، وهذا المزيج الغريب هو الذي تتفتح فيه الذات وغير الذات ويدرك فيه -فيما بعد- الأنا، والعالم الخارجي. (المُعرِّب).

إلىٰ الأشياء الخارجية والأخرىٰ إلىٰ أفكارنا عنها.

ويُمكن أن تعزىٰ الأسباب التي أدت إلىٰ افتراض وجود العالم الخارجي وجودًا مستقلًا عن العقل إلىٰ ما يأتي:

أولًا: ما يلاحظ من الفرق بين الأفكار المتذكَّرَة أو المستحضرة في الذهن وبين الأفكار الحاصلة فيه عن طريق الإدراك الحسي المباشر؛ فإنَّ النوعين مختلفان اختلافًا ظاهرًا، فهما مختلفان مبدئيًّا من ناحية الشدة، ولكنهما يختلفان أيضًا من ناحية الكيف، زد علىٰ ذلك أن الذاكرة والخيال خاضعان لسلطان الإرادة في حين أن الإحساسات الناشئة عن المؤثرات الخارجية يظهر أنها مستقلة تمام الاستقلال عنا في مجيئها وروحها، فالنظرية الواقعية أصلح النظريات لتفسير هذا الفرق؛ لأنَّها توازي بين اعتماد الذاكرة والخيال علىٰ الإرادة واعتماد الإحساسات علىٰ وجود المؤثرات الخارجية.

(٧) ثانيًا: إنَّ الأشياء المدركة بالحس لها صفة الوجود الدائم، بالرغم من أن فترات قد تمر من غير أن يقع عليها إدراكنا الحسي، فلابد من تفسير صفة الدوام هذه، ولقد كان هذا معتمد جون استيوارات ميل، لما حاول أن يبرر وجود العالم الخارجي، حيث قال إن افتراض وجود عالم خارجي مستند إلىٰ أنه شيء يُمكن إدراكه بالحس دائمًا، أما الفترات التي لا يقع فيها إدراك حسي، فتوجد فيها الأشياء علىٰ نحو ما هي عليه من الصفات في الحالات التي ندركها فيها.

ثالثًا: إن التجربة تكشف لنا عن علاقات موجودة بين الأشياء مستقلة عن إدراكنا لها، وبوجه أخص العلاقات الزمانية والمكانية، وإذن؛ فلابد من الاعتراف بها، وافتراض وجود أشياء في العالم الخارجي لها وجود مستقل عنا، تختلف عليها الأحوال وتعتريها التغيرات، ويقع بعضها من بعض علىٰ هذه النِّسَب الزمانية والمكانية، افتراض مفيد في تفسير استقلال الظواهر عنا.

ولكن ليس من الضروري أن نبدأ بهذه النظرية الواقعية الساذجة، ولو أننا نصدر في تفكيرنا عن مِثْل القضايا التي ذكرناها؛ فإن النظرية الواقعية الساذجة ليست سوىٰ واحدة من نظريات أخرىٰ كثيرة، ولكنها أوضح وأبسط نظرية تفسر لنا ماهيات

الحقائق الخارجية التي تعتبر أفكارنا صورًا لها، وربما كان من مزاياها أنَّها مسلم بها في العرف العام، وفي تفاهم الناس بعضهم مع بعض في الحياة، لا لسبب ما سوىٰ أن الاعتراضات النظرية التي تُثار في وجهها ليس لها عادة صلة بالروابط العملية التي تربطنا بالعالم الخارجي، ولكننا لا نكاد نخطو أول خطوة في طريق التفكير العلمي، حتىٰ نُصِمَّ آذاننا عن الاستماع إلىٰ الرأي العام ونستبدل بالنظرية القديمة نظرية أخرىٰ جديدة ندرك فيها الشيء الخارجي إدراكًا يختلف في جوهره عن إدراكنا له بحسب ما يبدو لنا في الظاهر، وذلك للأسباب الآتية:

(٨) **أولًا**: يجب أن نجيب عن السؤال الآتي: علىٰ أي نحو ينبغي أن نتصور الشيء في اللحظة التي لا يقع عليه إدراكنا؛ هل له صوت في حين لا يسمعه أحد؟ وهل له لون في حين لا ينظره أحد؟ **الجواب**:

(أ) من الخطأ البيِّن أن نعزو إلىٰ الشيء في حالة عدم إدراكنا له نفس الصفات والخواص التي لا سبيل إلىٰ العلم بها إلا عن طريق ذلك الإدراك.

(ب) نحن نعلم أن الشخص الذي ولد أعمىٰ يجهل معنىٰ اللون ومعنىٰ البريق في الأشياء، وأن من يولد أصم يجهل الكيفيات المسموعة، ولكن للأعمىٰ والأصم مع ذلك فكرة عن الأشياء، ومع أن هذه الفكرة قد ينقصها بعض الصفات الحسية التي هي من خواص الأشياء؛ فإنه لا يلزم أن تكون بالضرورة أقل دقة من فكرة الرجل العادي.

(ج) وأخيرًا؛ ليست الكيفيات المحسوسة في الشيء صفاته الأساسية، كما قال غاليلي منذ زمن بعيد، بمعنىٰ أنها ليست من الصفات التي يتضمنها مفهوم الشيء بالضرورة[١].

ثانيًا: إن توقف الأثر الحسي الذي يصلنا من الأشياء الخارجية -علىٰ ظروف من أنواع مختلفة تؤثر في إدراكنا الحسي- يضطرنا إلىٰ أن نميز في الكيف بين الأشياء وأفكارنا عنها، فالشيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة في درجات من الضوء متفاوتة؛ إذ يختلف لمعانه باختلاف شدة الضوء الواقع عليه، بينما يختفي لونه تمامًا في ضوء الشفق القرمزي وفي الظلام، زد علىٰ ذلك أن الشيء يظهر مختلفًا باختلاف الموقع

(١) راجع الفصل السابع: (الفقرة الرابع).

الذي يُنْظَر إليه منه، كما يبدو جِرْمُه مختلفًا باختلاف المسافة التي بيننا وبينه، كل هذه اختلافات لا يمكن أن نعزوها إلىٰ الشيء ذاته، وهذا ممًّا يحملنا بالضرورة علىٰ الاعتراف بوجود اختلاف جوهري بين الشيء الخارجي والصورة الذهنية التي تمثله في أفكارنا.

ثالثًا: يُؤيد النتيجة السابقة أيضًا ما وصل إليه علم النفس التجريبي فيما يسميه «الحد الأدنىٰ للمؤثر الحسي» (stimulus limen)[1]، و«الحد الأدنىٰ للاختلاف بين المؤثرات» (Difference limen)، فالحد الأدنىٰ للمؤثر اصطلاح يستعمله علم النفس التجريبي للدلالة علىٰ أضعف مؤثر حسي يُمكن إدراكه، والحد الأدنىٰ للاختلاف معناه أقل اختلاف يُمكن إدراكه بين مؤثرين حسيين (من نوع واحد)، ويقدر الحد الأدنىٰ في الحالتين بالطريقة الآتية: أن يبدأ بمؤثرات من المؤثرات، أو بفرق بين مؤثرين، ثم يزاد في قوته بالتدريج إلىٰ أن يصبح محسا؛ أي إلىٰ أن يدركه الشخص الذي لا علم له بالظروف الخارجية للتجربة، وتفترض هذه الطريقة وجود مؤثرات وفروق بين مؤثرات خارجية لا يُمكن إدراكها، ويلزم من هذا أن المؤثرات الخارجية شيء وإدراكنا لها شيء آخر.

(٩) رابعًا: إنَّ الآلات العلمية الكبيرة التي وصلت بها العلوم تدريجيًّا إلىٰ درجة الكمال والدقة؛ لتستعين بها علىٰ وصف موضوعاتها وصفًا أدق وأضبط، هذه الآلات تُظْهِرُ لنا البون الشاسع بين الأشياء كما ندركها بالحس، والأشياء علىٰ ما هي عليه، فالمجهر والمنظار المقرب وجميع أدوات القياس المباشر وغير المباشر، والموازين والأعداد، كل أولئك يذكرنا علىٰ الدوام بالفرق بين ما نحسه من الأشياء وبين الأشياء ذاتها.

لكل هذه الأسباب كان من الضروري أن يتحول «المذهب الواقعي الساذج» إلىٰ

---

(١) لكي يُمكن أن يسمع صوت من الأصوات مثلا يجب ألا تنخفض شدة المؤثر عن حد أدنىٰ يعرف في علم النفس التجريبي باسم (limeu) (الحد)، أو (threshold) (المدخل)، وهو يختلف في الإحساسات السمعية باختلاف نوع الصوت والأصوات الأخرىٰ المصاحبة له، كما يختلف باختلاف الناس في حدة أسماعهم، وقس علىٰ الإحساس السمعي الإحساسات الأخرىٰ.

[راجع تفصيل هذه المسألة في (Myer's, Experimental Psychology Vol.)]. (المُعرِّب).

«المذهب الواقعي النقدي» الذي تأخذ به العلوم الطبيعية، وليست النظرية القائلة بأن الكيفيات المحسوسة أمور ذهنية سوىٰ أول مرحلة من مراحل النقد العلمي، ولكنها علىٰ كل حال خطوة في الاتجاه الصحيح، بل إن الصفات الزمانية والمكانية، التي ندركها في تجاربنا يجب أن يُفرّق فيها بين ما هو من عمل الذهن وما هو موجود في الخارج[1].

أمّا «المذهب الواقعي العلمي» في صورته العادية فيعتبر العالم مؤلفًا من ذرات مادية مختلفة في إمكان وزنها أو عدمه، خاضعة لأنواع شتىٰ من القوىٰ الطبيعية والتغيرات الزمانية والمكانية، هذه هي الفكرة التي قال بها إسحاق نيوتن ودرسها من جميع نواحيها، ولكنها ليست الكلمة الفاصلة في الفلسفة الطبيعية، وليست التفسير الوحيد الذي يُمكن أن يوضع لشرح طبيعة الأشياء، **هذا ويجب أن نلاحظ الأمور الآتية:**

أولًا: أن النزاع لا يزال قائمًا بين النظرية الميكانيكية، والنظرية الديناميكية في الطبيعة، فالميكانيكيون يعرّفون الذرات بأنها جزئيات مادية متحيِّزة، ويعتبرها الديناميكيون مجرد مراكز للقوة، أو مجرد نقط لا امتداد لها تظهر عندها آثار القوة (Force)[2].

ثانيًا: لم يُقَرَّرْ بعد هل المكان كله ممتلئ بالمادة امتلاء متصلًا، أم هو ممتلئ في بعض أجزائه خلاء في البعض الآخر؟ فإن المادة قد تتألف من ذرات يفصل بينها مكان خلاء، وقد تكون كمًّا متصلًا تختلف أجزاؤه في كثافتها، فيحل بعض هذه الأجزاء محل البعض الآخر، وتظل مع ذلك متماسكة لا يفصل بينها فاصل.

(١٠) **ثالثًا**: إنَّ بعض العلماء قد حاول في السنوات الأخيرة أن يغفل فكرة المادة والكتلة (Mass) تمامًا ويحل محلهما فكرة الطاقة التي هي القدرة علىٰ إحداث أثر من الآثار، وهذه الفكرة الجديدة تصور لنا العالم بصورة تختلف كثيرًا عن الصورة التي يصوره بها المذهب الواقعي العلمي.

---

(١) راجع الفصل الخامس: (الفقرة الثانية).

(٢) راجع الفصل السابع: (الفقرة الخامسة).

رابعًا: إنَّ بعض ذوي المكانة من علماء الطبيعة يسلمون بأن المادة والذرة وما شاكلهما ليست سوىٰ صور اخترعت لتساعد العقل علىٰ المضي في التفكير، أو ليست إلا نماذج أو تأليفات للأشياء، أو وسائل وقتية يستعان بها علىٰ شرح الأشياء وتفسيرها[1]، وتقول هذه الطائفة إنَّ الغاية من العلوم الطبيعية ليست الوصول إلىٰ علم بأعيان الموجودات، بل هي شيء أكثر تواضعًا بكثير من هذا، هي وصف الظواهر الطبيعية المشاهدة بالحس وصفًا بسيطًا بقدر ما تسمح به طاقة الإنسان، ولهذا يرفضون أن يفهموا في المصطلحات العلمية أي معنىٰ من معاني الواقعية[2]، ولكننا عندما نحاول أن نُكوِّن صورة في الفكر عن الجزئيات المادية وهي تتحرك في المكان مثلًا، أن نُكوِّن فكرة عن الضغط الذي يقع عليها، أو توقعه هي علىٰ غيرها؛ فإنَّنا لا محالة نبتعد كثيرًا عن مجرد معنىٰ الذرات والعلاقات التي بينها؛ فإن معنىٰ الذرات الذي يدل علىٰ صفاتها الزمانية والمكانية -وقد يتضمن افتراض صفات أخرىٰ لها غير مدركة بالحس- لا يُمكن تصوره في الذهن، وكل ما يدل عليه هو أن الذرات أمور موجودة، وحيث أن فكرة الوجود يُمكن التعبير عنها بطرق مختلفة كلها متساوية (كما أشرنا إليه في الفقرة التاسعة من هذا الفصل)، فيلزم منه أننا لا نستطيع التسليم بالتعريفات التي وضعها المذهب الواقعي العلمي من غير تحقيق وفحص طويل، ومن واجب الفلسفة الطبيعية أن تدلنا علىٰ أصلح الأفكار التي يتألَّف منها علمنا بطبيعة العالم الخارجي، وليس من الضروري أن نخوض هنا مناقشة فروع أخرىٰ من فروع «المذهب الواقعي النقدي»؛ لأنها أكثر مثارًا للشكِّ والجدل، أمَّا المذهب من حيث هو فقد اعتبر مذهبًا في المعرفة، كما اعتبر مذهبًا في طبيعة الوجود، ومن ناحية اعتباره مذهبًا في المعرفة نورد عليه الملاحظة العامة الآتية، وهي أن أية نظرية في المعرفة ليس من شأنها أن تقرر وجود أية حقيقة يقول العقل بوجوب وجودها، بل يكفي في مهمتها أن تعين ما هو ذاتي عقلي وما هو موضوعي خارجي في أية تجربة من تجاربنا، أما افتراض حقائق موجودة بالفعل في مقابلة الذاتي أو الموضوعي فخطوة من خطوات البحث الميتافيزيقي.

---

(١) قارن الفصل السادس عشر: (الفقرة الثامنة).

(٢) أيْ: أيُّ معنىٰ يُشير إلىٰ أنها تعبر عن الواقع.

(١١) ويلزم من تحديد مهمة نظرية المعرفة علىٰ هذا النحو نوع من القول بالظواهر (Phenomenalism)، ولكنه ليس القول الذي يقول به كَنْت؛ فإن كَنْت يرىٰ -بحق- أن العلم بصفات الأشياء علىٰ ما هي عليه في ذاتها ضرب من المستحيل، ليس هذا فحسب، بل يرىٰ أننا لا ندري أموجودة تلك الأشياء، أم غير موجودة، ولكن لا جدال في أنه يفترض وجودها ويعتبرها السبب في إحساساتنا، أو السبب في أننا ندرك في الظواهر الطبيعة ناحية مادية، زد علىٰ ذلك أن كَنْت يفترض أن صور الإحساس (التي هي للزمان والمكان) -وكذلك المقولات- أمور ذهنية، وأنها من أجل ذلك معانٍ يُدركها العقل إدراكًا ضروريًّا، في حين أن مادة التجربة (التي هي الإحساسات نفسها) شيء موضوعي خارجي ليس له سوىٰ صفة «الإمكان»، وليست هذه النظرية بشقيها متفقة مع «نظرية الظواهر» الحديثة؛ لهذا السبب لا نستطيع أن نسلم بنظرية «الظواهر» عند كَنْت إلا في صورتها العامة لا في تفاصيلها، فنحن نتفق معه في وجوب التمييز بين ما يرجع إلىٰ الذات، وما يرجع إلىٰ العالم الخارجي، كما نسلم له بأن التجربة من حيث هي تجربة بحتة لا يُمكن أن توصف وصفًا دقيقًا بأنها ذاتية محضة ولا موضوعية محضة.

وإنَّنا لنجد ڤنت، وأڤيناريوس، وماخ، وغيرهم يجمعون -علىٰ الرغم ممَّا بينهم من اختلاف في التفاصيل- علىٰ أن التجربة في أول أمرها «كلٌّ» لا تمييز فيه، ولكنَّه كلٌّ يحتوي عنصرين مختلفين يتميزان بالضرورة إلىٰ ما هو ذاتي وما هو موضوعي، فالجزء الذي تحتوي عليه التجربة في صورتها الأصلية (التي سماها ڤنت موضوع الفكرة، وسميناها نحن مادة التجربة)، ويتوقف علىٰ وجود عقل يدركه، نسميه العنصر الذاتي، أو الذاتي فقط أو النفسي فقط، وليس لنا أن نصف مادة التجربة بأنها شعورية، أو نصفها بأنها فكرة أو إدراك حسي أو إحساس إلا إذا راعينا فيها احتواءها علىٰ هذه الناحية الذاتية، أما الجزء الذي تحتوي عليه التجربة نفسها في صورتها الأصلية ويتوقف في وجوده علىٰ أعيان موجودة في الخارج، فهو الذي نسميه بالعنصر الموضوعي، أو الموضوعي فقط أو الخارجي فقط، وليس لنا هنا أيضًا أن نصف مادة التجربة بأنها أعيان خارجية، أو أشياء علىٰ الإطلاق إلا إذا راعينا فيها افتقارها إلىٰ الموضوعات الخارجية، وحيث إنَّ التمييز الحقيقي بين الناحيتين أمر متعذر عمليًّا

-ولو أن علىٰ العلوم الطبيعية أن تحدد في كل حالة من الحالات، وبكل ما لديها من الوسائل الشاقة العسيرة، ما هو موجود بالفعل في العالم الخارجي- ترانا مضطرين من الناحية العملية أن نصف أي تجربة من تجاربنا الجزئية بأنها في جملتها حالة شعورية، وأنها في جملتها شيء من الأشياء[1].

(١٢) علىٰ أنَّ لفظي الذات، والموضوع لا يخلوان من الغموض، ولذلك؛ قد يكون من الخير أن نعدد في اختصار المعاني المختلفة التي يستعملان فيها.

وقع التقابل بين الـ«أنا»، والعالم الخارجي، أو بين الذات والموضوع في أول الأمر عند ما ميز الإنسان جسمه (لاسيما من ناحية كونه مرئيًا) من الأجسام الأخرىٰ الموجودة معه في مكان واحد، ولما ظهر التقابل علىٰ هذا النحو صحِبَه عمل عقلي خاص هو النسبة، أي: نسبة الأشياء إلىٰ الذات أو الموضوع، فنسبت أجزاء الجسم الإنساني وصفاتها وأحوالها أو أعمالها إلىٰ الذات، وأجزاء الأجسام الأخرىٰ وصفاتها وأحوالها أو أعمالها إلىٰ الموضوع (أو العالم الخارجي)، والمراد بالصفة أو الحال هنا أيُّ شيء له صلة زمانية أو مكانية بالجسم بحيث يُمكن الإشارة إليه في الجسم، أو أي شيء يُمكن اعتباره مظهرًا أو أثرًا للجسم، وبالتدريج أصبح لهذا التعريف الأخير (للصفة أو الحال) أهمية كبيرة (في نسبة أي صفة أو حال إلىٰ الذات أو الموضوع)، فلا يعتبر أي شيء ذاتيًا إلا إذا كانت له نسبة إلىٰ نسبة إلىٰ أجسامنا أو إلىٰ خواصها الطبيعية بحيث يفتقر في وجوده إليها.

غير أنَّ هذا التقابل بين الذات والموضوع قد اتخذ بالتدريج أيضًا معنىٰ جديدًا؛ فإنه لا يُوجد من الناحية النظرية ما يبرر تمييز جسمنا من الأجسام الأخرىٰ الموجودة معه في المكان الواحد واعتباره صورة مكانية خاصة، ثم مقابلته بهذه الأجسام علىٰ أنه ذات مقابلة للعالم الخارجي؛ فإن جسمنا نفسه يصح أن يكون شيئًا مدركًا، وبذلك ينظر إليه من الناحيتين: الذاتية والموضوعية، ولهذا كان المعنىٰ الجديد للذات يتصل بوجود ظواهر تعتبر دائمًا ذاتية ولا تنسب أبدًا إلىٰ موضوع، وذلك كالوجدانات وأفعال الإرادة والفكر والخيال؛ فإنه لا يوجد في هذه الظواهر أثر مطلقًا لناحية موضوعية بالمعنىٰ المتقدم لكلمة موضوع، ومن هذه الظواهر تتألف نواة لمعنىٰ جديد

(١) راجع الفصل الثامن: (الفقرة الخامسة).

للذات، ويعتبر أي عنصر من عناصر التجربة ذاتيًا، إذا كان واحدًا من هذه الظواهر التي اتفق علىٰ اعتبارها ذاتية.

(١٣) وكذلك الحال في اعتبار أي شيء موضوعيًا؛ فإن معناه علىٰ هذا الأساس نسبة عناصر التجربة بعضها إلىٰ بعض علىٰ نحو خاص، لا نسبتها إلىٰ موجودات خارجية متميزة عن غيرها بنوعها، هذا وسنسمىٰ الرابطة التي ترتبط بها العناصر العقلية في التجربة رابطة تداعىٰ المعاني (Association): والرابطة التي ترتبط بها العناصر الموضوعية رابطة ميكانيكية، وبذلك يصبح المعنىٰ النهائي لاعتبار أي عنصر من عناصر التجربة ذاتيًا، إدراكه علىٰ أنه داخل في مجموعة من المعاني التي يدعو بعضها بعضًا، واعتبار أي عنصر من عناصر التجربة موضوعيًا، إدراكه علىٰ أنه عنصر في رابطة ميكانيكية، وليس من الضروري أن يغير هذا المعنىٰ الجديد لكلمة ذاتي شيئًا من تعريفنا لموضوع علم النفس[1]؛ فإن قولنا إن كذا عنصر من عناصر مجموعة نفسية مترابطة، يساوي بالضبط في معناه قولنا إنه يفتقر في وجوده إلىٰ جسم في ذات عاقلة، ولكننا إذا نظرنا إلىٰ هذا المعنىٰ الجديد لكلمة الذاتي من الناحية الشكلية وجدنا به نقصًا؛ إذ أنه لا يضع بين يدي الباحث أداة دقيقة يستخدمها أو طريقة يتبعها في بحثه في ذلك (الذاتي)، ولذلك؛ ربما كان من الخير أن يحتفظ علم النفس بالمعنىٰ القديم لما هو الذاتي؛ لأنه لا يختلف في معناه عن المعنىٰ الجديد، وإن كان أقل منه دقة من ناحية صلته ببحوث المعرفة.

---

(١) راجع الفصل الثامن: (الفقرة الخامسة).

(جـ) الْـمَذَاهِبُ الأَخْلاَقِيةُ

الفصل السابع والعشرون

نظريات الأخلاقيين في أصل الأخلاق

(أ) مذاهب السلطات الخارجية والسلطات الذاتية:

Authoritative and Autonomous Systems:

(١) تُرْجِع مذاهب السلطات الخارجية القوانين الخلقية التي يخضع لها الفرد إلىٰ مبادئ تمليها عليه سلطة خارجة عنه تصوغها في صيغة القواعد أو القوانين، فالله (الدين) أو الدولة مثلًا في نظر هؤلاء مصدر التشريع الخلقي، ولكن فلاسفة السلطات الخارجية لا يميزون عادة في كلامهم بين ما حدث بالفعل في تاريخ الإنسان من اتباعه في نظامه الخلقي سلطة من السلطات الخارجية، وبين الفروض النظرية الأخلاقية، ولذلك؛ يجدر بالقارئ ألا يجزم في أمر الفلاسفة الذين يمثل المذهب المذكور بفلسفاتهم، فيقرر أن هذا الفيلسوف أو ذلك من الذين يردون أفعال الفرد الأخلاقية إلىٰ سلطة الدولة أو سلطة الدين؛ فإن سقراط -كما رأينا- يتحدث عن مصدرين مختلفين للأخلاق: القانون الإنساني المكتوب، والقانون الإلهي غير المكتوب[١].

وتنزع النظريات الأخلاقية الدينية خاصة نحو مذهب السلطات الخارجية بإرجاعها القانون الخلقي إلىٰ الإرادة الإلهية وما أوحىٰ الله به إلىٰ عباده، وتتلخص هذه النظرية بمعناها الدقيق في أن الفعل الأخلاقي يعتبر خيرًا أو صوابًا لا لسبب ما سوىٰ أن الله تعالىٰ يريده، وأن الله لو أراد خلافه لكان الخير والصواب بالضرورة فيما أراد، وفي صورة أخرىٰ يعترف أصحاب النظرية بأن العقل الإنساني في قدرته أن يكشف عما هو خير، وما هو صواب من الأفعال، وأنه يغتبط عندما يدرك أن ما ينزع إلىٰ العلم به في هذه الناحية متفق تمامًا مع الإرادة الإلهية.

---

(١) راجع الفصل التاسع: (الفقرة الثانية).

وأول فيلسوف يمثل الناحية السياسية لهذا المذهب هو الفيلسوف الإنجليزي هبز[١]؛ فإنه يعترف بالسلطة المطلقة للدولة في جميع شئون الحياة، ويسلم لها بالحق في تقرير الأفعال الإنسانية في نوعها واتجاهها، نعم يعترف هبز أيضًا بالقانون الأخلاقي الطبيعي والأوامر الإلهية، ولكن ليس لهما في نظره صفتا الشمول والقوة اللتان لقوانين الدولة، لافتقارهما إلىٰ الفرد الذي يؤولهما كيفما شاء، وقد أخذ بوجهة نظر هبز من المتأخرين كرتشمان (J. H Kitchmann) (+ 1884m).

(٢) أمَّا افتراض أن أصل الشعور بالواجب الخلقي يرجع إلىٰ سلطات اجتماعية وسياسية ودينية، فقد يحقق لنا أغراضًا تاريخية ككل بحث تاريخي، ولكن ليس البحث التاريخي بالأمر الذي يعنىٰ به مذهب السلطات الخارجية الذي نحن بصدده.

وأما الفرق الأساسي بين مذهب السلطات الخارجية ومذهب الضمير (مذهب السلطة الذاتية)، فهو أن هذا الأخير يرد أصل السلوك الخلقي في الفرد إلىٰ نزعات وأفكار ذاتية صادرة عنه من تلقاء نفسه، في حين يرجعها الأول إلىٰ أوامر قاهرة ليس لها من الصحة إلَّا أن الفرد يطيعها ويخضع لها، لا بمعنىٰ أن الفرد يدرك بمحض اختياره صحتها، وليس من شك في أن فكرة السلطات الخارجية هذه متحققة بالفعل في السلوك العملي للفرد؛ فإن الرجل الذي يكف عن ارتكاب الجرائم؛ لأن القانون يحرمها، والدولة تعاقب عليها، لا يشعر (عادة) بواجب أخلاقي يمنعه من ارتكاب جرائمه، والرجل الذي يحاول أن يشكل حياته علىٰ نحو ما تقتضيه المبادئ الأخلاقية حبًّا في مرضاة الله، أو رغبة في إطاعة أوامر الدين، مثله مثل المجرم[٢] يخضع إرادته لسلطان خارجي، ولكنَّنا نحكم علىٰ الأفعال حكما أخلاقيًّا، وهذا لا شك يُؤيد فكرة القائلين بالضمير؛ فإنَّ أول شرط يجب توافره في الفعل الخلقي هو صدوره عن إرادة حرة لا عن أمر سلطة خارجية مهما كان نوعها، فنحن إذن نميز بطريقة قاطعة بين التشريعات القانونية، كالقواعد التي توضع لتنظيم مصالح الناس في الحياة

---

(١) راجع الفصل التاسع: (الفقرة السابعة).

(٢) أي: المجرم في المثال السابق وهو الرجل الذي يكف عن ارتكاب الجريمة خوفًا من القانون، فهو مثله؛ لأنه خاضع لسلطة خارجية. (المُعرِّب).

الاجتماعية، كالآداب المراعاة بين أرباب المهن ونحو ذلك - نميز بين كل هذا وبين الواجبات الخلقية، ولا ينقص من قيمة الفرق بين ما يقتضيه الواجب وما تقتضيه المصلحة أنهما يدفعان -بل يجب أن يدفعا- إلىٰ أسلوب واحد من أساليب السلوك.

فمذهب الضمير (السلطة الذاتية)؛ إذن هو المذهب الطبيعي في الأخلاق، ولذا؛ كان من المعقول أن تكون له السيادة بين مذاهب القدماء والمحدثين علىٰ السواء، اللهم إلَّا إذا استثنينا الفلاسفة القليلين الذين قالوا بمذهب السلطات الخارجية (مع أنهم لم يَسْلَمُوا جميعًا من التضارب في أقوالهم فيه)، ولكثرة القائلين بمذهب الضمير لا نرىٰ ضرورة؛ لأن نعدد أسماءهم هنا.

(ب) مذهبا الفطرة والاكتساب:

(٣) سبق أن ذكرنا رأيين متعارضين في أصل العلم الإنساني[١] هما رأيَا العقليين والتجريبيين، ولهذا التعارض نظير في مذاهب الأخلاق بين مذهب الفطرة، أو كما يسمونه أحيانًا مذهب البديهة أو الذوق، وبين مذهب الاكتساب أو التجربة الذي يعرف في صورته الحديثة بمذهب التطور، بعبارة أخرىٰ أن الخلاف بين المذهبين خلاف في أصل الضمير - إذا فهمنا الضمير علىٰ أنه مصدر الأحكام الخلقية فينا، بقطع النظر عن أن المحكوم عليه أفعالنا أو أفعال غيرنا، أما القائلون بفطرية الضمير فيعتبرونه قوة مستقرة في جبلة الإنسان لا تدرك إلا بالذوق، بينما يرجع الكسبيون أصله ونشأته إلىٰ التجربة أو إلىٰ عملية تطور تدريجي، ومن هذا يتبين أن المسألة التي تواجهها المذاهب الفلسفية وتتنازع في شأنها -سواء أكانت في الأخلاق أم في المعرفة- هي في الحقيقة مسألة تتصل بنشأة العقل الإنساني، أو بعلم النفس التاريخي[٢].

ويرىٰ الفطريون أن ما في القوانين الخلقية من قوة موجبة للعمل، وما في الأحكام الخلقية من عموم وشمول، يحملاننا علىٰ اعتبار هذه الأحكام وتلك القوانين أمورًا صادرة مباشرة عن طبيعة العقل العملي[٣]، أو أنها علىٰ أقل تقدير نتيجة لازمة لنموه،

---

(١) راجع الفصل الرابع والعشرين.

(٢) أي: العلم الذي يبحث في تاريخ تطور الحياة العقلية ومظاهر نموها المختلفة. (المُعرِّب).

(٣) قارن الفصل التاسع: (الفقرة الثامنة).

ومن هنا كان مذهب الفطرة في الأخلاق مسايرًا دائمًا للمذهب العقلي في المعرفة.

وقد كان ديكارت وليبنتز ومدرسته من القائلين بفطرية الضمير، أما كَنْت؛ فقد جمع بين المذهب الفطري والمذهب العقلي؛ إذ القانون الخلقي في نظره، وما في ذلك القانون من سلطة مطلقة، حقيقةٌ موجودة بالفعل لا يمكن أن نفهمها إلا إذا سلمنا ببداهتها، ولما كان الضمير هو القوة التي نقدر الأفعال الإنسانية بقياسها إلىٰ القانون الخلقي، أمكن وصفه بأنه ممثل القانون الخلقي في العقل الإنساني العملي، ولكن وظيفة الضمير لا تقف عند الحكم علىٰ الأفعال وتقديرها، بل له أثر ظاهر في اختيار الأفعال بما له من قوة التأنيب والتحذير.

(٤) تظهر الناحية البديهية لمذهب الفطرة في صورة بارزة في مدرسة من مدارس الفلسفة الخلقية الإنجليزية، ويرىٰ رجال هذه المدرسة أن الأحكام الأخلاقية يجب أن توضع في مستوىٰ واحد مع أوليات الرياضة وقوانين الطبيعة، فكما أن علماء الرياضة والطبيعة لا يسلمون بأن المبادئ الأولىٰ لعلومهم في حاجة إلىٰ البرهان، بل لا يسلمون بإمكان البرهنة عليها، كذلك الأخلاقيون (من أصحاب مذهب البديهة) لا يسلمون بأن المبادئ الخلقية في حاجة إلىٰ البرهان عليها في إدراكها أو تعميمها، علىٰ أنه لا يُؤثر في هذا المذهب كثيرًا أن حاول بعض أصحابه تفسير الناحية الفطرية فيه تفسيرًا مقنعًا من ناحية علم النفس، مبينين أن هذه الناحية الفطرية في الأخلاق تظهر بالفعل في السلوك الإنساني عن طريق اتصال الفرد بغيره في الحياة الاجتماعية، وأنها ليس لها في الفرد في حالة عزلته عن الجماعة إلا وجود كامن أو وجود بالقوة، ومن أكبر أنصار هذا المذهب في الفلسفة الإنجليزية كَدْويرث وكمبرلاند وصموئيل كلارك.

ومن أتباع كَنْت ممن يَنتصرون لمذهب الفطرة فخته وشليرماخر، وشوبنهور إلىٰ حد ما، كما أن هربارت يمكن اعتباره فطريًا أيضًا في نظريته في «أحكام الذوق»[1]؛ لأنه يرىٰ أن الأفكار العملية التي تعبر عنها هذه الأحكام أفكار أزلية ثابتة، وكذلك يجب أن يوضع لطزه في زمرة هذه المدرسة من المفكرين؛ لأنه يقرر صراحة أن الضمير قوة فطرية مشرعة بذاتها، وينكر صراحة أيضًا أن المذهب التجريبي يستطيع أن يحدد

---

(١) راجع الفصل التاسع: (الفقرة التاسعة).

المثل الأخلاقية العليا التي يجب اتباعها.

(٥) أما المذهب التجريبي أو مذهب التطور -وهو أخص صورة من صوره- فهو أكثر مذاهب الفلسفة الخلقية شيوعًا اليوم، وقد بدأ جون لوك الحملة علىٰ المذهب الفطري في الأخلاق، كما حمل علىٰ مذهب الفطرة في المعرفة[١]، فرفض وجود قواعد عملية للسلوك تصدر عن العقل بفطرته، مستندًا في ذلك إلىٰ عدم وجود أحكام عامة في مسائل الأخلاق يعترف جميع الناس بصحتها، فليست أفكار الأمم الهمجية في المسائل الخلقية مثل أفكار الشعوب المتمدينة، ولا أفكار المجرمين مثل أفكار الأشخاص الذين يخضعون لقوانين الدولة والحياة الاجتماعية، ومن ناحية أخرىٰ نجد أن الناس كثيرًا ما يخرجون في حياتهم العملية علىٰ المبادئ التي تمليها الأخلاق؛ فإذا صادق أن أفعالهم أتت موافقة لما تقتضيه روح هذه المبادئ، وجدنا أن البواعث عليها في أغلب الأحيان بواعث غير أخلاقية، وكل هذا يتعارض صراحة مع نظرية تقول بفطرية المبادئ الأخلاقية، وأخيرًا ليس من شكٌّ في أن القوانين الخلقية في حاجة إلىٰ البرهان لتستقيم دعْوَىٰ صحتها، ولكن المبادئ العقلية البديهية لا تتطلب برهانًا ولا يُمكن أن يبرهن عليها، ولا يسلم لوك بأية قوة فطرية سوىٰ القوة علىٰ الشعور باللذة والألم، ولكنه يرىٰ أن السلطات الدينية والسياسية والاجتماعية قد امتزجت بهذا الشعور؛ ليكون له أثر في تشكيل أفكارنا الخلقية.

وقد كان لهذا المذهب التجريبي الذي دعا إليه لوك -ولا سيما للناحية السلبية فيه- وقع كبير في نفوس الفلاسفة الماديين الذين استقبلوه استقبالًا حسنًا، فقد كان هلفيتوس، وهُلباخ أكثر إمعانًا في إنكارهما للمبادئ الأخلاقية الفطرية من لوك نفسه، ومع ذلك استحال علىٰ الفلاسفة التجريبيين أن يضعوا في الأخلاق نظرية مقنعة علىٰ أساس التجربة وحدها؛ لأنهم افترضوا أن التطور الخلقي يتم في حياة كل فرد علىٰ حدة، ولكن الأدلة قائمة علىٰ وجود تطور أخلاقي في حياة الجماعة التي هي مجموعة من الأفراد، وهذا التطور الاجتماعي لا يُمكن تفسيره إذا افترضنا أن كل فرد في الجماعة يبدأ في بناء حياته الخلقية الخاصة بدءًا جديدًا، وأنكرنا أي أثر لاستعداد فطري موروث.

---

(١) قارن الفصل الخامس: (الفقرة الثالثة).

(٦) وكان كل من شلنج وهيجل في طليعة الفلاسفة الذين ظهرت فيهم نزعة واضحة نحو فكرة التطور الخلقي، ولكن نظريتهما في التطور التاريخي للقوانين الخلقية منطقية لا تجريبية؛ لأنهما لا يبحثان عن العوامل الخاصة التي أثرت في تغير المستويات الأخلاقية، بل يكتفيان بأن يدخلا الظواهر الخلقية في حياة الفرد تحت قانون عقلي عام، ومن الجَلي عندنا أن هذا المنهج في البحث لا يُمكن أن يوصل إلىٰ العلم بكيفية نشأة المبادئ الخلقية ولا الأسباب التي تُؤدي إليها، أما دراون؛ فإن الخطوة الكبيرة التي خطاها وامتازت بها نظريته في تطوير الكائنات العضوية عن النظريات السابقة عليه، كانت راجعة إلىٰ تعيينه العوامل الطبيعية التي تمكننا من معرفة نشأة الأنواع وتطورها، وقد استعمل نفس هذا المنهج في تفسيره لمشكلة أصل الضمير (راجع كتابه: «أصل الإنسان»)، فأرجع نشأته إلىٰ ثلاثة عوامل، **الأول**: الغريزة الاجتماعية التي توجد بالفطرة في الحيوان والإنسان علىٰ السواء. **والثاني**: المقدرة علىٰ مقارنة الحاضر بالماضي، وعلىٰ جميع الخبرات السابقة والانتفاع بها، وهي مقدرة تزداد بالتدريج في الحيوان، كلما ازداد رقية في سلم التطور، **والثالث**: تكوين العادة، وهو عامل عام ينظم به الكائن جميع أعماله العضوية وميوله، ويُضاف إلىٰ هذه العوامل قانون الانتخاب الطبيعي، والأثر الذي تحدثه الجماعة التي نعيش فيها في تشكيل حياتنا الخلقية وسلوكنا بتحريمها بعض الأفعال وإباحتها البعض الآخر، فمن أثر قانون الانتخاب الطبيعي مثلًا أن الشعوب التي نما فيها الشعور بضبط النفس أو التي تعينت فيها الوظائف الاجتماعية وتحددت، كانت أقدر علىٰ الكفاح في ميدان تنازع البقاء من الشعوب الأخرىٰ التي تختلف عنها في ذلك المضمار.

(٧) كان اسبنسر أكثر نجاحًا -من الناحية الفلسفية- في محاولة تطبيق نظرية التطور علىٰ مسائل الأخلاق؛ فإن كل فعل يتألف في نظره من سلسلة من الحركات تحقق للكائن غاية معينة، ويكون الفعل أكمل كلما كانت موافقته لتحقيق الغاية من أدق، والغاية الطبيعية لأفعال الإنسان الإرادية إما أن تكون المحافظة علىٰ حياة الفرد والجماعة، أو تنمية الحياة الاجتماعية إلىٰ درجة تمكن الفرد من أن يعيش ويعمل بحيث تتفق أغراضه وغاياته مع أغراض وغايات غيره من الأفراد إلىٰ أقصىٰ حد ممكن، ولهذه الغايات في فلسفة اسبنسر درجات من السلوك توازيها، يسميها سلوك

المحافظة علىٰ النفس، وسلوك المحافظة علىٰ النوع، والسلوك العام، وهذا النوع الأخير هو موضوع دراسة علم الأخلاق؛ لأن علىٰ علم الأخلاق أن يستنبط من قوانين الحياة وشروط الوجود العامة لماذا كان بعض أساليب السلوك الإنساني ضارًا والبعض الآخر نافعًا، فالفعل خير -بأوسع معنىٰ لهذه الكلمة- إذا ساعد علىٰ تحقيق غاية من الغايات، والغاية القصوىٰ التي يتجه كل نشاط الكائن الحي إلىٰ تحقيقها هي اللذة: إما بتحصيلها أو الإبقاء عليها، أو بالتخلص من الألم، إما بالابتعاد عنه أو بإزالته، نعم؛ لا تلعب فكرة اللذة في كثير من مذاهب الأخلاق، ولا في الأحكام الخلقية ذلك الدور المهم (الذي تلعبه في فلسفة اسبنسر)، ولكن السر في ذلك أن هذه المذاهب تستعيض عن اللذة -التي هي الغاية الحقيقية القصوىٰ من السلوك الإنساني- غايات أخرىٰ اكتسبت أهميتها وقيمتها من أنها وسائل لتحصيل اللذة.

وإذا كان أرقىٰ أنواع السلوك تطورًا هو السلوك الخلقي؛ فيلزم منه أن الغاية المُثلىٰ للسلوك -منظورًا إليها من ناحية أنها غاية طبيعية قضىٰ بها التطور الإنساني- هي والمستوىٰ الأخلاقي الأعلىٰ شيء واحد.

(٨) يطبق ڤنت نظرية التطور في مسائل الأخلاق تطبيقًا آخر يختلف عن تطبيق اسبنسر؛ فهو يرىٰ أن السبب الأساسي في تغير الأحكام الخلقية والغايات يرجع إلىٰ ما يسميه «قانون توليد الغاية» (Law of heterogeny of purpose)، ومعناه: أن في كل فعل إرادي ميلًا إلىٰ أن يتجاوز الغاية المقصودة منه إلىٰ غاية أخرىٰ، فتظهر عنه بذلك نتائج لم تكن في الحسبان، وتظهر عن هذه النتائج أفكار جديدة عن غايات جديدة[1]، وقد كان لفكرة ڤنت هذه أثر مفيد في البحوث الخلقية، فبها نفهم مثلًا الفرق الكبير الذي كثيرًا ما يظهر بين الغاية الأولىٰ التي يتوخاها الإنسان من فعل من الأفعال الإرادية، والغاية الأخرىٰ التي يحققها الفعل بعد أن يمر ببعض مراحل التطور، كأن يتحول الفعل الأناني الفردي مثلًا بالتدريج إلىٰ فعل إيثاري يحقق غاية لغير فاعله أو للجنس البشري برمته.

---

(١) كأن أفعل الفعل في بادئ الأمر أقصد به تحقيق خير خاصٍّ لنفسي؛ فإذا به يحقق خيرًا لغيري، فأكتسب من هذه النتيجة غير المقصودة فكرة جديدة عن غاية جديدة، هي أن أفعل الفعل قاصدًا منه خير الغير مباشرة، بهذه الطريقة يرىٰ ڤنت أن الأفعال الأنانية تتطور إلىٰ أفعال إيثارية. (المُعرِّب).

ويفرق ڤنت بعد ذلك بين ثلاث مراحل تتطور فيها الفكرة الخلقية، الأولىٰ: المرحلة التي لا تمتاز فيها الناحية الخلقية من غيرها من نواحي الحياة الأخرىٰ، والثانية: المرحلة التي تصبح فيها الفكرة الخلقية أكثر تحديدًا تحت تأثير الأفكار الدينية والظروف الاجتماعية، والثالثة: المرحلة التي يتم فيها تنظيم المبادئ الخلقية وتأليف وحدة متماسكة منها، وذلك عندما ينمو التفكير الفلسفي ويزداد قوة، ويفقد الدين سلطته الإملائية، فتصبح الفكرة الخلقية فكرة إنسانية تتجاوز جميع الفوارق التي تفصل بين الشعوب كما تتجاوز القومية، في هذه المرحلة -يقول ڤنت- يظهر الضمير؛ لأن النفس الإنسانية أصبحت تتحكم فيها بواعث قاهرة من ذاتها، وقد ساعد علىٰ تكوين هذه البواعث عوامل كثيرة، منها الضغط الواقع علىٰ الفرد من داخل نفسه وخارجها، وتكوين مثال أعلىٰ للحياة تصدر أفعاله عنه صدورًا مطردًا، ولا يُوجد هذا العامل الأخير (أعني: وجود المثال الخلقي الأعلىٰ)، إلا في هذه المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الخلقي، أي: في المرحلة التي يدرك فيها الفرد إدراكًا واضحًا القيمة الخلقية لكل ما يصدر عنه من الأفعال، ويُخْضِعُ فيها جميع أفعاله الجزئية لفكرة واحدة أساسية.

(٩) تكفي هذه الأمثلة التي ذكرناها لمذهب التطور في الأخلاق لإيضاح الطريقة العامة التي يطبق بها، وليس من شكٍّ في أن نظرية التطور أدنىٰ إلىٰ تحقيق ما يتطلبه علم الأخلاق -أي: علم تتوافر فيه شروط العلم الصحيح- من النظرية البديهية؛ فإن مسألة نشأة الحكم الخلقي مثلًا لا تُحَل بافتراض وجود قوة فطرية نسميها الضمير.

أولًا: لأن مثل هذا الغرض يقتضي إهمال جميع الفوارق التي توجد بين الناس بالفعل في تقديرهم للمسائل الخلقية، كما هو ظاهر في التاريخ العام، وفي تاريخ الأمة الواحدة، بل وفي سلوك أفراد الجيل الواحد.

وثانيًا: لأن أصحاب النظرية الفطرية لا يحاولون إرجاع المبادئ الخلقية الموجودة بالفعل إلىٰ الظروف التي تنشأ فيها.

ومن ناحية أخرىٰ لا تتعرض نظرية التطور للاعتراضات التي توجه عادة إلىٰ النظرية التجريبية النقدية، ولكن مع هذا يجب أن نورد هنا نفس السؤال الذي أوردناه عند

كلامنا عن المذهب التجريبي في المعرفة[1]، وهو: هل من مهمة علم الأخلاق حقيقة أن يبحث نشأة الحكم الخلقي وتطوره بحثًا تاريخيًّا سيكولوجيًّا؟ إن علمًا معياريًّا كعلم الأخلاق الذي هو فن السلوك الخلقي أو الأفعال الإرادية لا يستفيد شيئًا ألبتة -لا من حيث صحة مبادئه ولا من حيث تنظيمها- من البرهنة علىٰ أن هذه المبادئ قد ظهرت بالتدريج تحت ظروف وعوامل مختلفة، بل إنه لن يستفيد استفادة مباشرة من شرح تطور المعاني الأخلاقية بمرور الزمن، أكثر من أن يستفيد علم المنطق من شرح تطور التصورات والأحكام والمناهج المنطقية شرحًا تاريخيًّا سيكولوجيًّا، فيصبح بذلك أقدر علىٰ حل مشاكله.

وليست فكرة اسبنسر عن الغاية الخلقية -من ناحية من نواحي التطور الإنساني- في الحقيقة نتيجة لبحث نظري بحت في حوادث التاريخ، بل ترجع إلىٰ قاعدة أخلاقية مقررة، وهي أن بعض الأفعال الإنسانية وبعض الغايات أعلىٰ قيمة من البعض الآخر، فنظرية التطور إذن نظرية لا قانون؛ لأنها تفسر لنا بعض الحقائق الخلقية، ولا تضع لنا قواعد أو مبادئ تُنَظِّم حياتنا بمقتضاها، ويلزم من هذا أن التعارض بين نظرية التطور والنظرية البديهية ليس عظيم الأهمية من الناحية الخلقية؛ لأنه تعارض بين نظريتين ظهرتا أثناء البحث في حل بعض المشاكل السيكولوجية الاجتماعية.

(١) راجع الفصل الرابع والعشرين: (الفقرة السادسة).

الفصل الثامن والعشرون

فلسفة العقليين، وفلسفة الوجدانيين في الأخلاق

Ethics of Reflection and Ethics of Feeling

(١) هل البواعث التي تحملنا علىٰ الأفعال الإرادية، كما هي عليه في حياتنا العملية، حالات نفسية وجدانية أم تفكيرية، أي نوع من أنواع النظر العقلي أو التصور أو الحكم ونحوها؟ هذه مسألة يُمكن أن ينظر إليها من ناحيتين مختلفتين؛ فإننا إما أن نقصد السؤال عن البواعث الخلقية من ناحية طبيعتها النفسية (السيكولوجية)، وحينئذٍ يجب أن يبحث عن الجواب في دائرة علم النفس وبطرق هذا العلم، أو نريد السؤال عن الناحية الخلقية في البواعث، وفي هذه الحالة تقسم البواعث وتوضع قيم مختلفة لها من غير رجوع إلىٰ علم النفس علىٰ الإطلاق، وليس التمييز بين هاتين الناحيتين من المسألة واضحًا دائمًا فيما كتبه علماء الأخلاق، ولهذا نجد من العسير جدًّا أن نعدد أسماء أصحاب الآراء المختلفة في هذا الموضوع، وهنالك صعوبة أخرىٰ، وهي أن فلاسفة الأخلاق لا يجمعون فيما بينهم علىٰ مفهوم الباعث ولا علىٰ صلة الباعث بالغاية، فإذا أريد بالباعث السبب المؤدي إلىٰ الفعل، كان العامل العقلي في الاختيار جزءًا من السبب الكلي، وإذا كان الحكم الخلقي علىٰ الأفعال لا ينصب إلا علىٰ هذا العامل العقلي الذي هو أساس الاختيار، كان الباعث بمعناه الأخلاقي الدقيق هو وهذا العامل العقلي شيئًا واحدًا، ولكن لما كانت الغاية من الفعل الإرادي هي النتيجة التي نتمثلها في العقل دائمًا علىٰ أنها أمر ممكن التحقق، ظهر أن للغاية أيضًا أثرًا في تحديد السلوك الخلقي، وبهذا المعنىٰ تكون الغاية باعثًا أو جزءًا من الباعث علىٰ الفعل، فإذا لم يُمكن اعتبار الغاية نتيجة للاختيار، فلا أقل من اعتبارها أقرب الأساليب التي تُؤدي إلىٰ اختيار الفعل الإرادي، ولهذا لا نزال في حاجة إلىٰ كلمة

الباعث للدلالة علىٰ الشيء الذي يُؤدي إلىٰ تكوين فكرة عن غاية خاصة، أو اختيار غاية دون أخرىٰ، ومن هنا يسهل التمييز بين الباعث والغاية، فتكون الغاية أساس الاختيار في العمل الإرادي، ويكون الباعث أساس اختيار الغاية نفسها[1]، ولا يُمكن البحث في كل من الباعث والغاية - من ناحية الخلقية - إلا علىٰ أنه حالة من الحالات العقلية، ولما كان معنىٰ هذين الاصطلاحين غامضًا عادة في كتب الأخلاق -بل لقد يُغْفِلُ بعض الأخلاقيين شرحهما إغفالًا تامًا- كان لابد من أن يكون عرضنا التاريخي لمسائلهما غامضًا كذلك.

(٢) هذا وسنتوخىٰ في عرضنا للمذاهب الأخلاقية التي يقول أصحابها بالتفكير أو بالوجدان، أو يتخذون موقفًا وسطًا بين الاثنين، ثلاثة أمور:

الأول: سنستعمل كلمة الباعث في المعنىٰ الذي أسلفنا ذكره.

الثاني: سنأخذ بوجهة النظر الحديثة في تعريف الوجدان بأنه حالة اللذة أو الألم، من غير أن نتعرض لصحة أية نظرية من النظريات التي وضعت فيه من ناحية الكيف؛ فإن بعض علماء النفس يعتقدون أن الوجدانات كلها متجانسة لا تختلف إلا باعتبار الكيف، وأنها تنقسم تبعًا لذلك إلىٰ قسمين: وجدانات اللذة ووجدانات الألم، ويرىٰ البعض الآخر أن أنواع الكيف أكثر من اثنين، فيتكلمون عن الوجدانات الحسية الذوقية (Aesthetic)، والأخلاقية والدينية وغيرها، هذه وجهات نظر سيكولوجية في طبيعة الوجدان لن نتعرض لها، بل الواجب ألا نتعرض لها؛ لأننا لا نعرف دائمًا بأيها يأخذ الأخلاقي الذي نتحدث عنه.

---

(١) فالباعث بهذا المعنىٰ هو العامل النفسي الذي يدعو إلىٰ اختيار غاية من الغايات، ومتىٰ تعينت الغاية كانت العامل علىٰ اختيار أسلوب خاص من الفعل لتحقيقها، مثال ذلك أن باعث الانتقام من شخص من الأشخاص يدعوني إلىٰ تعيين غاية خاصة أريد أن تتحقق في الشخص المنتقم منه، ولتكن هذه الغاية قتل ذلك الشخص أو تعذيبه أو التشهير به، فإذا تعينت الغاية كانت الأساس الذي يتعين بمقتضاه نوع الفعل الذي أختاره لتحقيقها، ولكن لما كانت الغاية نفسها -أو التفكير في الغاية- جزءًا لا يتجزأ من الباعث، صعب التمييز بينهما أو فصل أحدهما من الآخر كما أشار إليه المؤلف من قبل، فالباعث في المثال المتقدم الذي هو حب الانتقام لا يمكن فصله من الغاية في جملتها، وهي إلحاق الضرر (أيًا كان نوعه) بالشخص المنتقم منه، وإن كان له أثر في تخصيص الغاية بأن يعينها بقتل ذلك الشخص أو تعذيبه أو . . أو . . إلخ. (المُعرِّب).

الثالث: أننا لن نتعرض في شيء من التفاصيل لأقسام مذاهب التفكير، كمذهب الإدراك ومذهب العقل وغيرهما[1]، أما المسائل الأخرىٰ التي سنعالجها؛ فيُمكن إدخالها تحت السؤال الآتي وهو: «هل البواعث التي تبعث علىٰ الأفعال الاختيارية عقلية أو وجدانية؟»، ولهذا نفضل أن نستعمل اسم «المذهب العقلي في الأخلاق» بدلا من «أخلاق النظر العقلي، وكلمة المذهب الوجداني في الأخلاق» بدلًا من «أخلاق الوجدان».

(٣) كانت مذاهب الأخلاق في الفلسفة القديمة كلها عقلية، فقد كان سقراط يرىٰ أن بالنظر العقل وحده يستطيع الإنسان أن يدرك ما يحصل له السعادة ويجلب له رضا النفس، أو بعبارة أخرىٰ يدرك ما يستطيع أن يضعه لنفسه غاية خلقية يسعىٰ إليها، وبهذه الفكرة أخذ كل من أفلاطون وأرسطو؛ إذ قالا إن اختيار الأفعال الخلقية يجب أن يصدر عن القوة العُليا في النفس التي هي القوة الناطقة، ولهذا؛ كانت أولىٰ الفضائل وأسماها في نظر هؤلاء الفلاسفة هي الحكمة أو التدبير وهي صفة عقلية خاصة، وقد تبعهم في هذه النظرية أيضًا «الرواقيون» و«الأبيقوريون»، فاعتبر الرواقيون الهوىٰ أو الشهوة مصدر كل شر، ولذا؛ كان أساس الحياة الفاضلة عندهم خلو النفس من الهوىٰ وعدم اكتراثها بالشهوات، وإنك لتجد أثرًا للنزعة العقلية حتىٰ في الفلسفة الخلقية عند المدرسيين بالرغم من منافاة المذهب العقلي للنظرية المسيحية، فهاهو القديس توما الأكويني يقول: إن الحكمة العقلية تحمل الإرادة علىٰ اختيار المقصد الأسمىٰ إذا تعددت أمام الإنسان المقاصد، وفي الفلسفة الحديثة وجد المذهب العقلي في الأخلاق أنصارًا كثيرين أيضًا، فالقانون الأخلاقي الطبيعي الذي قال به هبز[2] ليس إلا تقديرًا عقليًا دقيقًا لنتائج الأفعال، النافع منها والضار، وليس الخروج علىٰ الأخلاق في نظره سوىٰ نتيجة لخطأ عقلي في ذلك التقدير، أو نتيجة لخطأ في الاستنتاج، ويعتبر كدويرث أيضًا الحكمة في التقدير أصل كل عمل فاضل، وكذلك يفعل «كلارك» الذي يرىٰ أن الأفعال الخلقية يجب أن تخضع علىٰ الدوام لسلطان العقل.

---

(١) راجع الفصل الرابع عشر: (الفقرة السابعة).

(٢) راجع الفصل التاسع: (الفقرة السابعة).

(٤) ويدخل في زمرة العقليين من الأخلاقيين أيضًا فلاسفة الأخلاق الماديون؛ فإنهم يفضلون وجهة نظر العقليين في ماهية الباعث؛ لأنها أكثر اتفاقًا مع نزعتهم التجريبية، فعلم الإنسان وأحكامه وتفكيره كلها أمور ترجع إلىٰ تجاربه، في حين أن الوجدان شيء يرجع إلىٰ استعداد الإنسان الفطري وتركيبه.

والمذهب العقلي هو المذهب الغالب كذلك في ميتافيزيقا الأخلاق في القرنين السابع عشر والثامن عشر، نعم؛ لا يُمكن القول بأن ديكارت قد أظهر ميلًا خاصًا نحو هذا المذهب، ولكنه مع ذلك يعرف الأخلاق بأنها نية المرء أن يفعل ما يعلم أنه صواب، ويقول إن من شأن الوجدان أن يجعل العلم غامضًا مبهمًا، وبذلك يفسد الإرادة الخيرة، ويرىٰ ليبنتز أن الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يوحي به العقل؛ لأنه وليد التفكير الواضح، وأن الفعل المنافي للأخلاق هو الذي ينشأ عن التفكير المضطرب، ولما كان وجدانا اللذة والألم من نوع الأفكار الغامضة، لم يمكن النظر إليهما إلا علىٰ أنهما عقبتان في سبيل الأفعال الخلقية، لا مبدآن يُؤثران في اختيار تلك الأفعال، وقد أصبحت هذه النظرية بفضل مؤلفات وولف النظريةَ المقررةَ في الفلسفة الخلقية في ألمانيا في النصف الأول من القرن الثامن عشر.

ويجب أن يعد كَنْت أيضًا من فلاسفة الأخلاق العقليين؛ لأنه لا يسلِّم بأي باعث خلقي سوىٰ قانون العقلي العملي الذي هو قاعدة بديهية، أما الوجدانات؛ فهي في نظره عوامل بثولوجية في تحديد اختيار الإنسان للأفعال، ومن أصدق أتباع كَنْت في نظريته الخلقية فخته لاسيما في الشطر الأول من حياته؛ فإنه لا يرىٰ أن الإنسان يصل إلىٰ ذروة الفضيلة إلا إذا فعل الواجب من أجل الواجب ذاته.

وهيجل من العقليين أيضًا؛ لأنه يرىٰ أن العقل يجب أن يعين الغرض الذي تتجه إليه الإرادة، وكذلك فلاسفة المذهب النفعي الحديث[1] الذين يمثلهم بنثام وجون استيورات ميل؛ لأنهم يرون أن الفعل الخلقي لا يُعْرَف أنه حقق الغاية الأخلاقية القصوىٰ (التي هي السعادة عندهم) إلا بتقدير عقلي دقيق للنتائج التي يُمكن أن يُؤدي إليها[2].

---

(١) راجع الفصل الثلاثين: (الفقرة التاسعة).

(٢) وضع بنثام نوعًا من الإحصاء يعرف بالإحصاء الذي (Hedonic calculus) يقيس به مدىٰ تحقيق =

(٥) أما المذاهب الوجدانية في الأخلاق فلم تظهر في صورة واضحة محددة إلَّا بعد ظهور المسيحية، فقد بدأت المسيحية بقولها إن الباعث الأساسي علىٰ كل ما يأتي به الإنسان من أفعال الخير هو الشعور بالمحبة، ثم مضىٰ زمن طويل قبل أن تدخل فكرة الوجدانات إلىٰ صميم الفلسفة الخلقية؛ فإنك تجدها بعد ذلك ظاهرة كل الظهور في فلسفة شافتسبري الذي يرىٰ أن الوجدان مصدر جميع أفعالنا، وأن السلوك الخلقي وليد الانسجام التام بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره نحو الجماعة[١].

ومن أنصار هذه الفكرة أيضًا هتشسون (١٧٤٧م) الذي يرىٰ أن المحبة النزيهة أو الإيثار البحت أصل كل فعل خلقي، وكذلك آدم سميث الذي يُرْجِعُ البواعث كلها إلىٰ الشعور بالمشاركة الوجدانية بين الفرد وغيره، ومن رجال هذه المدرسة أيضًا روسو وإن كانت له وجهة نظر أخرىٰ؛ فإنه يعتقد أن الطبيعة أسمىٰ في نظامها من الحضارة الإنسانية، مما دعاه بالضرورة إلىٰ الإعلاء من شأن الوجدانات الطبيعية، أي الوجدانات التي لم تفسدها عوامل التربية والبيئة، ومنهم شوبنهور من فلاسفة العصر التالي لكَنْت؛ فإنه كان صريحًا في انتصاره لمذهب الوجدان في الأخلاق، وإرجاع جميع البواعث الخلقية إلىٰ المشاركة الوجدانية كما فعل آدم سميث، ومنهم فيورباخ، ولكنه يرىٰ أن الحافز إلىٰ طلب السعادة هو القوة التي تصدر عنها جميعا أفعالنا، بما في ذلك الأفعال الخلقية، ومنهم أوغسط كونت الذي يرىٰ أن عاطفة المحبة هي الباعث علىٰ كل ما يأتي به الإنسان من ضروب النشاط الاجتماعي.

ولا جدال في أن مذهب الوجدان في الأخلاق آخذ اليوم في الازدياد والانتشار، والسبب الأعظم في هذا راجع إلىٰ أن علماء النفس في العصر الحديث يميلون إلىٰ اعتبار البواعث كلها وجدانات.

(٦) ليس كل الأخلاقيين من أنصار مذهب العقل، أو من أنصار مذهب الوجدان

= الفعل للخير العام أو للسعادة العظمىٰ، وفاضل علىٰ أساسه بين فعل وآخر، وأهم صفات اللذة الناشئة عن الفعل التي تدخل في حسبه هي شدتها ومدتها وشمولها وما يتولد عنها من لذة أخرىٰ وصفاؤها ويقينها وقربها، راجع كتابه في أصول التشريع والأخلاق، و«تاريخ الأخلاق»، للأستاذ سدجوك، (ص/ ٢٤٠، ٢٤١)، وكتاب الأستاذ ديوي (Outine of Ethics)، (ص/٣٦، ٣٧).

(١) راجع الفصل السابع: (الفقرة التاسعة).

بالمعنىٰ الدقيق، بل توجد طائفة اختارت لنفسها موقفًا وسطًا بين المذهبين، وقالت إن العوامل العقلية والوجدانية علىٰ السواء تصلح في تكوين البواعث الخلقية، فاسبنوزا مثلًا يرجع جميع أفعال الرذيلة والشر إلىٰ خضوع الإرادة لسلطان العاطفة، ويرىٰ أن الطريق الوحيد للخلاص من هذا الاستعباد هو التفكير الواضح الدقيق، ولكنه في الوقت نفسه يُصرح بأن العاطفة لا يقهرها إلا العاطفة، وأن السلوك الخلقي الحقيقي الذي يصدر عن الحرية الشخصية لا يُمكن أن يتحقق إلا بوساطة عاطفة قوية يكون لها الغلبة والسلطان علىٰ جميع العواطف الأخرىٰ، وأسمىٰ العواطف كلها وأقواها في نظره هي «عاطفة الحب الإلهي» (Amor intellectualis Dei).

وفي الفلسفة الإنجليزية يضع كمبرلاند شعورَيْ الإحسان إلىٰ الناس والثقة بهم جنبًا إلىٰ جنب مع العامل العقلي الذي يسميه البصيرة، ويعتبرها كلها بواعث علىٰ الأفعال الإرادية، وكذلك يعتبر لوك عاطفة حب الذات عاملًا مؤثرًا في الاختيار إلىٰ جانب التفكير النظري، ويرىٰ هيوم أن سلوك الفرد متأثر بعاطفتي المشاركة الوجدانية وحب الذات من ناحية، وبالإدراك والنظر العقلي من ناحية أخرىٰ.

ويُمكن عد هربارت من رجال هذه الطائفة أيضًا؛ لأن ما يُسميه بالأفكار العملية التي نتخذها مقياسًا لجميع أحكامنا الخلقية، يفترض وجود بواعث من النوعين: الوجداني والعقلي، فالبواعث الوجدانية أظهر ما تكون في الإحسان إلىٰ الغير، أما العقلية فربما كانت أظهر في فكرة الكمال الإنساني.

(٧) ولكن البحث السيكولوجي في ماهية البواعث التي تحدد اختيارنا للأفعال قد أظهر لنا في جملته -وبقطع النظر عن مسألة الوجدان، وهل له نوعان من الكيف أو أكثر- أن مذهب الوجدان وحده، أو مذهب العقل وحده، غير كافٍ في تفسير الحياة الخلقية علىٰ ما هي عليه في الواقع؛ فإن بعض الأفعال لابد من إرجاعها إلىٰ بواعث عقلية صرفة، في حين أن البعض الآخر تدفع إليه أفكار أو أحكام منصبغة إلىٰ حد ما بصبغة وجدانية، وأخرىٰ يرجع عامل الاختيار فيها إلىٰ مجرد النظر في أنها تجلب لصاحبها لذة أو ألمًا، ويميل معظم الأخلاقيين اليوم إلىٰ الاعتقاد بأن الوجدان إن لم يكن العامل الوحيد في اختيار الأفعال؛ فإنه يجب أن يعتبر علىٰ الأقل أحد العوامل التي تؤدي إليه، وبعضهم يصرح بأن اختيار فعل من الأفعال والشعور باللذة

في اختيار شيء واحد، ولكن للرجل الذي يصدر عنه الفعل في الواقع رأي يتناقض مع هذه النظرية تناقضًا ظاهرًا؛ فإنه قد يرىٰ أحيانًا أنه يجب عليه أن يفعل كيت وكيت من الأفعال، لا عن رغبة منه، بل لأن سلطة خارجة عنه أو داخلة فيه، تطلب إليه أن يفعله، وأحيانًا أخرىٰ تتأثر الإرادة في اختيارها بمجرد فكرة لا علاقة لها مطلقًا بناحية وجدانية، فالقول بأن الوجدانات لها في أغلب الأحيان أثر في توجيه الإرادة -بل القول بأنها وحدها هي الباعث علىٰ كل ما يأتي به من الأفعال الإرادية- ادعاء نظري بالغ أقصىٰ مبلغ من التعسف؛ لأنه ليس وصفًا مستندًا إلىٰ الواقع علىٰ ما هو عليه، بل دعوىٰ نظرية افترضها أصحابها علىٰ مجرىٰ الحوادث افتراضًا.

ولعلم النفس الحديث نظرية في الموضوع وصل إليها عن طريق فكرة التطور، وهي أن اللذة والألـم لهما أثر في استمرار النشاط الحيوي أو وقوفه في الفرد، ولهذا؛ لا يجد الذين يعتقدون أن الغاية الحقيقية أو الغاية القصوىٰ من جميع أفعال الفرد هي المحافظة علىٰ حياته، صعوبة في تحويل علم الأخلاق إلىٰ فرع من فروع علم النفس، ولا في تعريف الغاية الخلقية بأنها السعي وراء اللذة ومجانبة الألـم.

ولكنَّنا مع عدم تعرضنا لصحة أو فساد رأي أصحاب التطور في ماهية الوجدان -وهناك اعتراضات قوية يُمكن إيرادها علىٰ هذا الرأي- لا نرىٰ أن افتراض وجود تلك الصلة المزعومة بين وجداني اللذة والألـم، وبين حياة الفرد، يدلنا علىٰ شيء مطلقًا فيما يتعلق بأي فعل جزئي صادر عن الشخص البالغ.

(٨) ويدل البحث النفسي المستقل دلالة واضحة علىٰ الأمور الآتية:

أولًا: أن الأفعال الإرادية قد تقع من غير أن يكون للوجدان تأثير فيها.

(أ) ففي كثير من الحالات قد يشعر الإنسان باللذة أو التخلص من الألـم لا بطريقة مباشرة، بل بالفكر، أي: أنه في مثل هذه الحالات يُدرك أنه لو حدث كذا من الحوادث لأعقبته لذة، أو دُفِعَ به ألـم[١]، أو يدرك نظريًا الصلة بين شعورَيْ اللذة

(١) ولكن علمنا بأن كذا من الحوادث أو الأفعال ستعقبه لذة أو يدفع به ألم كافٍ في إدخال السرور إلىٰ نفوسنا، وفي حملنا علىٰ تحقيق ذلك الحادث أو الفعل بكل وسيلة ممكنة، فهناك لذتان؛ لذة ينتجها الفعل إذا تحقق، وهي الغاية منه علىٰ مذهب اللذيين، ولذة؛ ناشئة من التفكير في هذه الغاية (اللذيذة)، ويسمونها لذة الوساطة، وهي عندهم الباعث علىٰ الفعل، فاللذة في نظرهم غاية وباعث معًا، ولهذا؛ =

والألم والأسباب التي تُؤدي إليهما، ولا شك أن أحدًا لا ينكر أن الإنسان قد يختار فعلًا من الأفعال، أو يعقد النية علىٰ أمر من الأمور عن طريق هذا النوع من الإدراك، ومن الممكن بالطبع أن يثير التفكير في النفس شعور الأمل أو الخوف، فيصحبه تبعًا لذلك شعور وجداني ملائم لما يتوقع حدوثه، ولكن ليس هذا بالأمر الضروري ولا العادي (علىٰ الأقل فيما يعرف المؤلف من نفسه).

(ب) أفعال العادة أو الأفعال الآلية؛ فإنها وإن خرجت عن دائرة الأفعال الاختيارية لاطراد وقوعها وخلوها من التردد، لا تخرج عن دائرة الأفعال الإرادية بوجه عام، ولهذا النوع من الأفعال باعث أيضًا، ولكنه يُسْتَمَد من أفكار خاصة.

(جـ) وكذلك أفعال الواجب التي يظهر أنها تصدر عن بواعث غير وجدانية، علىٰ أن أفعال الواجب ليست إلا مثالًا واحدًا من أمثلة كثيرة من هذا النوع؛ إذ يدخل فيه الحالات التي تتأثر فيها الإرادة بمبدأ من المبادئ أو فكرة من الأفكار النظرية، وفي مثل هذه الحالات لا تكون إرادة الفعل مساوية للرغبة في إرادته؛ إذ المساواة هنا لا معنىٰ لها[1].

فلو أن المذهب العقلي قد قنع بالقول بأن البواعث العقلية هي بعض البواعث المحتملة الوجود، أو أنها من البواعث التي توجد بالفعل؛ لسُلِّم به من غير شك تسليمًا عامًّا.

(٩) ثانيًا: أنه قد يحدث في حالات لا تقل في كثرتها عن الحالات السابقة أن تكون فكرة واحدة أو مجوعة من الأفكار منصبغة بصبغة وجدانية ويكون لها أثر في تحديد اختيارنا، فإذا عملنا بدافع العطف أو المشاركة الوجدانية، أو بدافع الخوف أو اليأس أو الحماسة؛ فإن الدافع في الحقيقة شعور وجداني قوي أو ضعيف، وعامل فكري أيضًا، أي: أن اختيارنا لا يقرره الوجدان وحده، بل يتوقف علىٰ الفكر

= لا أرىٰ في قول المؤلف إن الإنسان يشعر باللذة من طريق الفكر، وإن اللذة إذن ليست الباعث علىٰ الفعل، ردًّا علىٰ أصحاب مذهب الوجدان ومنهم اللذيون. (المُعرِّب).

(١) الإرادة أي: مجرد حصول الاختيار وقد يكون الباعث عليها مبدأ عقليًا كما ذكر، أما الرغبة في الإرادة ففيها عنصر وجداني، أي: شعور الفرد في اختياره بميل خاص أو بلذة في الاختيار، ومن هنا لم يكن الاصطلاحان مترادفين، أما في عرف أصحاب الوجدان فهما مترادفان. (المُعرِّب).

والحكم أيضًا؛ فإن الوجدان وحده كثيرًا ما يكون غامضًا وغير محدود بحيث لا يقوىٰ علىٰ توجيه الإرادة والاختيار، ومن ناحية أخرىٰ، إذا عممنا الحكم في هذا الموضوع مستندين إلىٰ الناحية النظرية وحدها؛ فإنَّنا نهمل الحقائق الواقعية إهمالًا لا مبرر له.

ثالثًا: كثيرًا ما يحدث أيضًا أن فكرة ما تظهر لنا في صورة غاية من الغايات؛ لأن شعورًا قويًّا لذيذًا يصحبها، فتتغلب بذلك علىٰ الأفكار الأخرىٰ التي يصحبها وجدان أضعف من وجدانها، أو لا يصحبها وجدان أصلًا، وقد تحول دون ظهور هذه الأفكار الأخرىٰ بتاتًا، فالعلاقة بين الغاية والباعث في مثل هذه الأحوال العقلية هي العلاقة الوثيقة بين الفكر والوجدان، ولا نزاع في أنها أبسط علاقة نعرفها بينهما، ولكنها ليست الوحيدة من نوعها.

فالنتيجة التي وصلنا إليها من بحثنا السيكولوجي السابق إذن هي رفض كل نظرية تدعي أن الباعث هو الفكر أو الوجدان دون سواه، ولكن يجب أن نلاحظ أن نظرية الوجدان كما ظهرت بالفعل في تاريخ علم الأخلاق لم تقف من هذه المسألة عادة موقفًا محدودًا دقيقًا؛ فإن قال قائل إن الباعث علىٰ الفضيلة هو المحبة أو المشاركة الوجدانية أو عاطفة حب الإنسانية؛ فإنه لا شك يعني النوع الثاني من الأفعال التي ذكرناها، أي: الأفعال التي يبعث علىٰ اختيارها أفكار منصبغة بالصبغة الوجدانية.

(١٠) يجب أن نعود الآن إلىٰ الناحية الخلقية من مسألتنا، فنتساءل: أي نوع من أنواع البواعث السابقة التي تحمل علىٰ الأفعال الإرادية يَفْضُل الآخَرَ من هذه الناحية؟ أما العقليون؛ فلا يقرون إلا النوع الأول، وأما الوجدانيون؛ فلا يقرون إلا الثالث، بل إن العقليين؛ ليعتبرون امتزاج الباعث بأي عنصر من عناصر الوجدان نقصًا في القيمة الخلقية للإرادة، ولكن هذه النظرية لا يسلم بصحتها تسليمًا عامًّا بالرغم من أن كَنْت كان الواضع الأول لها؛ فإن أحدًا لا يعارض في خيرية الأفعال الإرادية التي تبعث عليها عاطفة الإنسان أو بالمشاركة الوجدانية مثلًا، بل علىٰ العكس، نرىٰ أن مثل هذه الأفعال جديرة بأن تسمىٰ خيرًا وتوصف بأنها خلقية، وفي هذه المسألة لا يختلف رأي معظم الأخلاقيين عن رأي الرجل العادي في حياته اليومية، لهذا السبب يجب أن يُرفَضَ المذهب العقلي الصِّرف رفضًا باتًّا، وألا يسلم بأي مذهب عقلي إلا إذا اعترف بأن الناحيتين الفكرية والواجدانية علىٰ السواء لهما أثر في اختيار

أفعالنا الإرادية، ولكن يجب أن يلاحظ أيضًا أن الضمير يقضي بخيرية الأفعال التي يقررها قانون الواجب وحده، والأفعال التي تتمثل فيها حالة وجدانية مستقبلة في صورة فكرة من الأفكار، ومن هذا نستنتج أنه ليس من الضروري علىٰ الإطلاق أن يدخل عامِلًا اللذة والألم دخولًا مباشرًا في نشأة الأفعال الخلقية وظهورها.

وأخيرًا؛ يجب أن نلاحظ أن الضمير الخلقي لا ينتقص من قيمة الأفعال التي تدفع عليها عوامل وجدانية صرفة ما دام يسلم بصحة الغايات التي تتجه هذه الأفعال إليها، فلا ينتقص من قيمة فعل مثلًا إذا كان الباعث عليه نشوة الفرح، وإن كان لا يُقال في الوقت نفسه إن قيمته الخلقية منحصرة في ذلك الوجدان الذي دفع إليه، اللهم إلا إذا قلنا بوجود وجدانات خلقية خاصة[1]، وفي هذه النقطة يبدو البحث السيكولوجي في مسألة اتفاق أو اختلاف وجدانَي اللذة والألم (في الكيف)[2]، شديدَ الصلة ببحوث علم الأخلاق، ولكن لما لم يصل علم النفس بعد إلىٰ نتيجة نهائية في هذا الموضوع، وجب أن نرجئ حكمنا علىٰ إمكان أو عدم إمكان وجود علم في الأخلاق خاص بالوجدانات، ولو أننا يجب أن نرفض أي مذهب أخلاقي يقول بالوجدان وحده.

(١١) ويجب أن نوجه نظر القارئ هنا إلىٰ مسألة مهمة لم تلقَ بعد العناية التي هي جديرة بها من علماء الأخلاق، وهي أنه يوجد نوعان من الوجدانات كما يوجد نوعان من الأفكار، فمن الوجدان ما مركزه ظاهر المجموع العصبي، ومنه ما ينبعث من مراكزه الداخلية، كما أن من الأفكار ما أصله الإدراكات الحسية، ومنها ما هو في الذاكرة أو المخيلة، ولكن بينما نجد الأفكار التي تأتي عن طريق الإدراكات الحسية أقوىٰ وأكثر من تلك التي تثيرها الذاكرة أو المخيلة، نجد أن الشعور باللذة أو الألم الذي يُثيره عامل حسي، ليس أقوىٰ دائمًا، بل ولا عادة، من الشعور باللذة أو الألم الذي ينبعث من مراكز المخ الداخلية، ولهاتين الحقيقتين أثر كبير في فهمنا للحالات العقلية الأكثر تعقيدًا، والتي تنمو حول الوجدانات أو الأفكار.

ويكاد يكون العلم عن طريق الإدراك الحسي مستحيلًا لو كانت إحساساتنا المنبعثة

---

(١) وهذا بالضبط ما يقوله العلامة ماكدوجال في شرحه للعواطف الخلقية، راجع كتابه (Social Psychology)، الفصل الثامن، (ص/ ٢١٩، وما بعدها).

(٢) راجع الفقرة الثانية من هذا الفصل.

من مراكز المخ الداخلية مساوية لإحساساتنا المنبعثة من ظاهر المجموع العصبي[1] في وضوحها وقوتها، كما أن المستوىٰ الذي نقدر به القيم الأخلاقية والجمالية في جميع ضروب نشاطنا الإنساني، يكاد يصبح مستحيلًا لو أن شعورنا باللذة والألم الحسيين كان وحده العامل الرئيسي في حياتنا الوجدانية، لذلك؛ كان لهذه التفرقة بين الوجدانات والأفكار -من ناحية الغاية لكل منهما- صلة وثيقة بمسألة التربية الخلقية والتطور الخلقي.

---

(١) الإحساسات (أو الأفكار) المنبعثة من مراكز المخ الداخلية أي: الصور الذهنية المتذكرة والمتخيلة، والمنبعثة من ظاهر المجموع العصبي أي: الصادرة عن الحواس مباشرة. (المُعرِّب).

الفصل التاسع والعشرون

مذهب الفرد، ومذهب الجماعة

Individualism and Universalism

(١) يجيب مذهبا الفرد والجماعة بجوابين مختلفين عن السؤال الآتي: مَن الذي يجب أن يقع عليه أثر أفعالنا التي نسميها خلقية؟ أما الفرديون فيقولون إن أثر السلوك الخلقي إنما يقع دائمًا علىٰ فرد أو أفراد معينين، في حين يدعىٰ الجمعيون أن الذي يتأثر بأفعالنا دائمًا جماعة من الجماعات: أسرة مثلًا أو أمة أو طبقة من طبقات الشعب أو نقابة من النقابات ونحو ذلك، وينقسم الفرديون بدورهم إلىٰ أنانيين وإيثاريين بحسب وجهة نظرهم في الغاية من الفعل، وهل يريد الفاعل تحقيقها لنفسه أو لغيره، وينقسم الجمعيون أيضًا أقسامًا بعدد أنواع الجماعات الموجودة؛ فمنهم من نزعته اجتماعية، ومنهم من نزعته سياسية، أو شعبية، أو إنسانية وهكذا، ولكن مذهب الجماعة في جملته يعرف الغاية من جميع الأفعال الخلقية بأنها خدمة الجماعة الإنسانية برمتها، ويعتبر خدمة الهيئات الاجتماعية الأخرىٰ مجرد خطوة تمهيدية أو غاية قريبة أو وسيلة ضرورية في سبيل تحقيق ذلك الخير الأخلاقي العام.

وهناك مذاهب أخرىٰ كثيرة وسط بين هاتين النظريتين المتطرفتين؛ فإن في الإمكان الجمع بين مذهبي الأثرة والإيثار، ورَدَّ جميع مذاهب الجماعة إلىٰ نظرية واحدة عامة، بل إن في الإمكان وضع مذهبي الفرد والجماعة -وهما يمثلان أقصىٰ درجتي الاختلاف- جنبًا إلىٰ جنب في مذهب أخلاقي واحد، وذلك بأن نعترف بعدالة أو ضرورة السلوك الذي يقصد به خير الأفراد، والسلوك الذي يقصد به خير الجماعة علىٰ السواء.

(٢) ولكل من هذين المذهبين من يمثله في الفلسفة القديمة، فسقراط والرواقيون والأبيقوريون من الفرديين، وأفلاطون أكثر ميلًا إلىٰ مذهب الجمعيين، بينما كان أرسطوطاليس في موقف وسط بين الاثنين، وليس بين الفلاسفة القدماء من قال بمذهب الإيثار البحت، بل كانت فرديتهم في جملتها أنانية وإيثارية معًا، ولكنَّا نجد الأنانية البحتة في مذهب القورينائيين[1]، ثم الأبيقورين من بعدهم، ويمكن القول بأن الفكرة الأخلاقية المسيحية كما دعا إليها مؤسس المسيحية نفسه، فكرة جمعية إنسانية؛ لأنَّه شعر أن الرسالة التي كُلِّفَ بأدائها هي خَلاص الإنسانية بأسرها، نعم؛ إن المبادئ الخلقية في تعاليمه تنحو كلها نحوًا فرديًّا لا يقصد فيها الفرد لذاته، ومن هنا كانت فكرة الفردية دائمًا الخطوة التمهيدية للفكرة الإنسانية العامة.

وفكرتا الأثرة والإيثار متكافئتان، ولو أن الغلبة قد تكون في جانب فكرة الإيثار أحيانًا، هذا هو الموقف الذي يقفه الدين في تعاليمه الخلقية؛ فإنَّك تجد المسيحية مثلًا تنصُّ علىٰ واجبات الفرد نحو نفسه جنبًا إلىٰ جنب مع واجباته نحو غيره، فإذا ما دعا رجال الدين الناس إلىٰ العمل من أجل إخوانهم في الدين، أو في الوطن، ووقْفِ حياتهم الخلقية علىٰ خدمة مصالحهم؛ فإنهم لا يرددون بذلك الفكرة الغالبة في الأخلاق المسيحية الأولىٰ، ولكنهم يضيفون إليها فكرة جديدة يتطلبها روح عصر جديد.

(٣) وفي العصر الحديث نجد أنواعًا مختلفة من المذاهب الفردية والجمعية، فاسبنوزا وهبز مثلًا أنانيان يعتبران سعادة الفرد، والمحافظة علىٰ حياته، وتفضيله علىٰ غيره الغايةَ الطبيعية من كل عمل أخلاقي، نعم يدعو هبز إلىٰ حسن معاملة الغير، لكن لا كغاية في ذاته، بل كوسيلة لا بد منها لتحقيق الغاية الفردية، ويقول ديكارت وليبنتز بالفردية أيضًا، ولكنهما يجمعان بين الأثرة والإيثار، والظاهر من فلسفة فرانسيس بيكون أنه من أتباع المذهب الجمعي الإنساني البحت، وكمبرلاند ولوك يجمعان بين الفردية والجمعية، وهتشسون وهيوك وسميث من الإيثاريين، وشافتسبري وكَنْت وفخته من الفرديين -بالمعنىٰ العام لهذه الكلمة- ولو أن فخته في أخريات حياته كان أميل إلىٰ المذهب الإنساني العام، وشوبنهور وكَنْت ولطزه من الإيثاريين، وهيجل وڤنت من الجمعيين، وهربارت فردي بالمعنىٰ المزدوج لهذه الكلمة، وشليرماخر

---

(١) راجع الفصل التاسع: (الفقرة الثالثة).

وكراوس واسبنسر وفون هارتمان يسعون إلىٰ التوفيق بين المذهب الفردي والمذهب الجمعي.

(٤) ترجع هذه الكثرة الغربية في المذاهب الأخلاقية إلىٰ عاملين:

الأول: النظر في الفروق الموجودة بالفعل في الأحكام الخلقية.

الثاني: النظر في العوامل الكثيرة التي ترجع إلىٰ مزاج الأفراد وروح الجماعات.

فالشعور العالمي الذي ساد في القرن الثامن عشر مثلًا لم يكن يصلح التعبير عنه بمذهب جمعي شعوبي أو سياسي، كالذي نراه اليوم في كل مكان، كما أنه من الطبيعي جدًّا للفرد الذي يدرك أن مطالبه تتعارض مع مطالب وقوانين الجماعة التي يعيش بين ظهرانيها، أن يتخذ لنفسه مذهبًا أخلاقيًّا فرديًّا أو مذهبًا جمعيًّا ثوريًّا وهكذا.

وإذا رجعنا إلىٰ الأحكام التي يصدرها الناس بالفعل علىٰ الأخلاق، وجدناها تؤيد المذهبين الفردي والجمعي علىٰ السواء؛ فإن الناس يمتدحون الرأفة بالغير ويعدونها عملًا فاضلًا، من غير أن يكون فيها أدنىٰ أثر لفكرة عن مساعدة جماعة من الجماعات، ما دامت تخلو بالطبع من كل عامل أناني، كما أنهم يمتدحون أي عمل من الأعمال إذا كانت الغاية منه خدمة الإنسانية برمتها، كالأعمال التي لا تقتصر اللذة العقلية الحاصلة منها علىٰ فرد أو جيل بعينه، ولا يتردد الناس كذلك في أن يمتدحوا أي عمل خلقي يراد به مصلحة أسرتهم في دائرتها الضيقة المحدودة، أو مصلحة أهل مهنتهم أو طبقة من طبقات شعبهم أو أمتهم بأسرها، بعبارة أخرىٰ لا يعترف الناس في أحكامهم الخلقية العامة بوجود ذلك التعارض بين مذهب الفرد ومذهب الجماعة، وإن كانوا يضطرون إلىٰ المفاضلة بينهما أحيانًا؛ لأن بعض الأفعال الفردية لا يُمكن التوفيق بينه وبين عمل يراد به خير الجماعة أو العكس.

(٥) وهناك نظرية قال بها كثير من الأخلاقيين في أمم مختلفة، وهي وجوب التوفيق بين ميول الفرد ورغباته وميول الجماعة ورغباتهم، وقد عبر كَنْت عن هذا المعنىٰ في صورة القانون الذي سماه قانون «الأمر المطلق» (Categorical imperative)[1]،

---

(١) الأمر المطلق مقابل الأمر المقيد أو المشروط بشرط، والأمر المطلق عند كَنْت هو القانون الذي يقول به العقل بمحض فطرته من غير قيد ولا شرط خارجي، أي: بقطع النظر عن النتائج المحتملة الوقوع من الأفعال، فإذا روعي في الأمر توقفه علىٰ نتيجة فعل من الأفعال كان مقيدًا أو مشروطًا، كما إذا قلت=

علىٰ أنَّه مهما كانت رغبتنا شديدة في هذا التوفيق؛ فإنَّنا في حياتنا العملية كثيرًا ما نضطر إلىٰ المفاضلة بين خيرنا وخير الجماعة واختيار أحدهما، ولا تحل المشاكل التي تعترضنا في هذه الناحية بأن يقال إن الجماعة يجب أن تكون لها الأفضلية ضرورة علىٰ الفرد؛ فإن هذه الضرورة لا وجود لها إلا حيث تتلاقىٰ مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، أو حيث يكون في تحقيق خير الجماعة أمل علىٰ الأقل في تحقيق مطالب الفرد العادلة، علىٰ أن في استطاعة الإنسان أن يتصور بعض الحالات التي لا يبدو فيها خير الجماعة أكثر أهمية علىٰ الإطلاق ولا أفضل من خير الفرد، ولهذا يرجع بنا المطاف آخر الأمر إلىٰ مسألة الغاية القصوىٰ من الأفعال الخلقية، أي: مسألة الخير الأعلىٰ (Summum bonum)؛ فإن حل هذه المسألة يحل لنا مشكلة الفرد والجماعة، وأيهما يجب مراعاة جانبه في أفعالنا، ولا يَجْزِم بعدم استحالة التوفيق بين مذهب الفرد ومذهب الجماعة إلا من يدين بالمذهب الإنساني العام، وحيث إنَّ المسيحية قد منحت فكرة الإنسانية كل قوة يمكن استمدادها من سلطة الدين؛ فإن من الخير لعلم الأخلاق دائمًا أن يؤيد هذه الفكرة أيضًا، ولا أدل علىٰ تهافت فكرة الفرديين من النمو المطرد الذي نشاهده في الشعور الاجتماعي والسياسي القومي والإنساني.

ولابد أن يكون القارئ قد أدرك من شرحنا لمذهبي الفرد والجماعة أن الأحكام التي نصدرها علىٰ الأفعال الخلقية أحكام نسبية، بل إن نسبيتها ستظهر في صورة أوضح ودرجات أعظم تفاوتًا عندما نعرض لمسألة الغاية الخلقية، وقد ضربوا لهذه النسبية المثل بقول بعض القائلين: «إن الأحسن عدو الحسن»[1]، والحقيقة أن كل الأحكام التقديرية (أحكام القيم) أحكام نسبية بما في ذلك الأحكام التي تعبر عن تقديرنا للجمال، والأحكام المستندة إلىٰ إحساساتنا، أما من الناحية السيكولوجية

= تناول الدواء الفلاني، أي: إذا كان في تناوله شفاؤك، ويضع كَنت الأمر المطلق في صيغته الآتية: «افعل الفعل إذا كنت ترىٰ أن قاعدة سلوكك يمكن أن تصبح قانونًا عامًا يسير عليه الناس». (المُعرِّب).

(١) عدوه أي: يفضله عند المقارنة، واستعمال أفعل التفضيل الأحسن يدل علىٰ تفاوت الحسن في الدرجة، فكأنه لا حسن علىٰ الإطلاق، بل الحسن حسن بالنسبة إلىٰ غيره الذي هو أقل حُسنًا. (المُعرِّب).

فيمكن تفسير هذه النسبية بأنها راجعة إلىٰ طبيعة الشعور الوجداني بوجه عام.

هذا؛ وقد حاول علماء الأخلاق في كل عصر من العصور أن يضعوا مستوىٰ واحدًا عامًا تقاس به الأحكام الأخلاقية جميعها، أو بعبارة أخرىٰ حاولوا أن يكشفوا عن غاية واحدة قصوىٰ، أو خير أسمىٰ تتجه الإرادة إلىٰ تحقيقه من جميع أفعالنا، ولكن أحدًا منهم لم يوفق بعد إلىٰ تعريف تلك الغاية أو ذلك الخبر تعريفًا وقع عليه الإجماع.

الفصل الثلاثون

مذهبا الغاية الذاتية، والغاية الموضوعية

Subjectivism and objectivism

(١) يرىٰ أصحاب مذهب الغاية الذاتية[١] أن الغاية من الفعل الخلقي تحقيق حالة من حالات النفس، إما في صاحب الفعل نفسه أو في غيره، والمراد بهذه الحالة النفسية هنا حالة شعور وجداني (أي: حالة الشعور باللذة أو الخلو من الألم).

ومن أخص صفات الشعور باللذة أو الألم أنه شعور ذاتي، وأنه أقل من غيره من الوجدانات الأخرىٰ احتمالًا للانتقال من شخص إلىٰ آخر، كما أنه ليس له ناحية موضوعية علىٰ الإطلاق[٢]، زد علىٰ ذلك أنه أصلح الحالات النفسية؛ ليكون غاية قصوىٰ من الأفعال الإنسانية، إذن؛ لا يُسأل بعد تحصيله عن أية غاية أخرىٰ وراءه.

غير أن الشعور الوجداني ليس واحدًا -من حيث قيمته- في جميع حالاته؛ فإن الوجدانات تختلف علىٰ الأقل في شدتها ومدتها، كما تختلف في ناحية ثالثة أشار إليها علم النفس، وهي ناحية مصدرها، فعلماء النفس يفرقون بين الانفعالات الوجدانية الدنيا التي منشؤها الحس، والوجدانات العليا التي منشؤها الفكر[٣]، ومن

---

(١) جارينا المؤلف في استعماله هذين الاصطلاحين «ذاتي»، و«موضوعي» لوصف الغايات الخلقية، مع أنه كان الأفضل أن يعنون للفصل بمذاهب اللذة والسعادة ومذاهب الكمال كما فعل غيره، ومن الواضح أنه لا يستعمل كلمة الموضوعي هنا بمعنىٰ الخارجي أو الواقعي، بل بمعنىٰ المحدود المعين الدائم الذي يمكن أن يكون موضوعًا للفكر، ولذلك؛ بين اللذة أو السعادة، وبين الكمال فيعد اللذة ذاتية والكمال موضوعيًا علىٰ أساس أن اللذة أمر نفسي صرف وغير متعين. (المُعرِّب).

(٢) راجع الفصل السادس والعشرين: (الفقر الثانية عشرة).

(٣) راجع الفصل الثامن والعشرين: (الفقرة الثانية).

أجل اختلاف اللذة في نوعها -حسبما قرره علم النفس- ظهر للمذهب الذاتي في الأخلاق صورتان مختلفتان، الأولىٰ: مذهب اللذة، والثانية: مذهب السعادة.

أما مذهب اللذة؛ فيعتبر اللذات الحسية أقوىٰ اللذات جميعها، وأحقها بالطلب والتحصيل، بينما يلاحظ مذهب السعادة صفة الدوام والاستمرار التي تمتاز بها اللذات العقلية، ولذلك؛ يعد السعادة التي يعرفها بأنها الرضا الدائم للنفس الغاية التي يجب أن يسعىٰ الإنسان دائمًا إلىٰ تحصيلها، من هذا يتبين أن كلا المذهبين يفسر الصفتين المتعارضتين في الحكم الخلقي (وهما صفتا الخير والشر) تفسيرًا سهلًا يسيرًا، فالحكم علىٰ السلوك بأنه خير معناه أنه يحصِّل اللذة، والحكم علىٰ آخر بأنه شر معناه أنه يعقب الألم.

(٢) ولـم يظهر مذهب اللذة في تاريخ الأخلاق إلا في بعض حالات متفرقة، فقد أخذت به المدرسة القورينائية في العصر القديم[1]، كما دافع عنه بعض الأخلاقيين الماديين (وبخاصة هلفيتوس)[2].

أما قلة أهمية «مذهب اللذة» من الناحية التاريخية فترجع إلىٰ الأمور الثلاثة الآتية:

أولًا: أن اللذات والآلام الحسية بالرغم من تجددها المستمر لا يُمكن أن يكون لها أثر دائم في حياتنا النفسية، وذلك راجع من جهة إلىٰ طبيعة الشعور الوجداني ذاته، ومن جهة أخرىٰ إلىٰ التطور المطرد في الحضارة الإنسانية.

ثانيًا: أن نتائج اللذات الحسية كثيرًا ما تكون مؤلمة.

ثالثًا: أن حكمنا علىٰ اللذات الحسية حكمًا خلقيًا قد يكون بإباحتها وعدم رفضها رفضًا باتًا، ولكن إما لأننا نعتبرها وسائل لتحقيق غايات أخرىٰ أشرف منها، أو لأنها لا تتعارض مع مطالب أخرىٰ للحياة تفوقها أهمية وخطرًا.

لهذه الأسباب كلها لا يُمكن أن تعتبر اللذة الحسية غاية قصوىٰ لجميع أفعالنا الخلقية، كما أنه لا يُمكن الأخذ بأي مذهب أخلاقي ينظر إلىٰ اللذة هذه النظرة.

أمَّا مذهب السعادة الذي لا يزال شائعًا في الفلسفة الخلقية الحديثة، فهو أدنىٰ إلىٰ

---

(١) راجع الفصل التاسع: (الفقرة الثالثة).

(٢) راجع الفصل التاسع: (الفقرة الثامنة)، والفصل السابع والعشرين: (الفقرة الخامسة).

الصواب وأقرب إلىٰ ما عليه الأمر في الواقع؛ فإن الغبطة التي نشعر عندما نؤدي عملًا من أعمال الواجب، أو عندما نرضي ضميرنا، والسعادة التي نحظىٰ بها عندما نوفَّق إلىٰ عمل جليل من أعمال الفكر أو الفن، واللذة التي نحسها عندما ننصت إلىٰ حديث ممتع من صديق، أو عندما ندرك وفاء ذلك الصديق لنا، كل أولئك ضروب من السعادة أعلىٰ قيمة وأطول أمدًا وأجدر بالتحصيل في نظر أصحاب مذهب السعادة من اللذات الحسية القصيرة المشكوك في أمرها.

ومن الجلي أن مذهب السعادة مذهب يُمكن أن يدخل تحته معظم المذاهب الأخلاقية الأخرىٰ؛ فإن الأخلاقي مهما كان مذهبه لا يُمكنه أن يسلم بأنَّ السلوك الخلقي الذي يدعو إليه يلزم عنه شقاء الناس أو إيلامهم، كما أنه لا يُمكن أن يصرح بعدم اكتراثه بالآثار الوجدانية التي يحدثها ذلك السلوك.

(٣) كان سقراط أول من وضع في السعادة مذهبًا وافيًا واضحًا، وكان أرسطوطاليس يرىٰ أنَّ السعادة من غير شك هي الغاية الطبيعية من أفعال الإنسان، وتكلم أفلاطون في السعادة أيضًا، ولكنه كان يقصد بها اللذة الروحية العليا[١]، وكذلك كان الأبيقوريون من أكبر القائلين بها، أمَّا المسيحية فتسلم بمبدأ السعادة، ولكنَّها تدعو صراحة إلىٰ الزهد في لذات الحياة، علىٰ أنه من المشكوك فيه أن الأخلاق المسيحية تمثل مذهبًا خالصًا في السعادة؛ فإنَّ المسيحية تحدثنا عن النعيم المقيم في الدار الآخرة، ولكنها لا تجعله غاية يجب علىٰ الإنسان أن يسعىٰ إليها، وإن جعلته ثمرة للأعمال الخلقية والدينية في هذه الحياة.

وممَّن يأخذون بمذهب السعادة في العصر الحديث شافتسبري الذي يعتقد أن راحة الضمير هي غاية الحياة الفاضلة، ومنهم أيضًا أصحاب المذهب النفعي (الذي سنتكلم

---

(١) وهذه اللذة علىٰ حد قول أفلاطون هي اللذة الحاصلة من الاتحاد بمثال الجمال الأعلىٰ الذي هو الله، وهو يتدرج في فكرة الجمال، فيبدأ بالجمال الحسي ويرجعه إلىٰ الجمال النفسي؛ إذ المحسوسات لا جمال فيها إلا بمقدار ما تفيضه النفس عليها من معاني الجمال، ولذلك؛ تتعلق النفس بالنفوس بدلًا من تعلقها بالأجسام، ثم يرىٰ أن الجمال الذي في النفوس مرجعه العلم، ولذلك؛ تتعلق النفس بالعلم بدلًا من تعلقها بالنفوس، وأخيرًا؛ تتعلق النفس بمثال الجمال ذاته (وهو الله) المفيض علىٰ النفوس إدراك الجمال، وفي هذا التعلق أو الاتحاد السعادة النفسية العظمىٰ. راجع محاورة المائدة. (المُعرِّب).

عنه بشيء من التفصيل في الفقرة التاسعة من هذا الفصل)؛ فإنَّ النفعيين يعتبرون أكبر قسط من سعادة بني الإنسان، أو أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس، غاية الحياة الخلقية، وممن يصح أن يعد منهم لطزه من حيث إنه يعتبر الشعور الوجداني المستوىٰ الحقيقي الذي يجب أن يُرْجَع إليه وحده في تقدير قيم الأشياء والأفعال، ومن رأيه أن السلوك الذي لا صلة له بلذة أو بألم لا يُمكن وصفه بالخير ولا بالشر، بل إنه ليس سلوكًا خلقيًّا علىٰ الإطلاق، زد علىٰ ذلك أن مذهب السعادة داخل في المذاهب الأخلاقية الأخرىٰ كمذهب الكمال مثلًا.

وممَّا تقدم يتضح كيف تغلغلت فكرة السعادة في مذاهب الأخلاق جميعها وظهرت في صورها المختلفة منذ ظهور الفلسفة الخلقية إلىٰ يومنا هذا.

(٤) وإذا كان مذهب السعادة يرىٰ أن الغاية التي يضعها هي الغاية الوحيدة التي يستمد منها كل فعل خلقي قيمته، كان من الضروري علينا أن ننظر في النتائج التي تلزم عن هذا الرأي؛ فإن في استطاعتنا أن نذكر بعض الغايات التي يعترف بقيمتها، مع أنها مستقلة تمامًا عن أي شعور وجداني[1] يصاحبها، هب أنَّنا قصرنا أفعالنا الخلقية علىٰ خدمة جماعة من الجماعات كالأمة التي نعيش فيها، أو كالجنس البشري برمته، أفيكون من الممكن أن نراعي الشعور بالسعادة عند كل فرد من أفراد هذه الجماعة؟ إن في استطاعتنا أن نُسْعِدَ فردًا من الأفراد، ولكن ليس في استطاعتنا أن نسعد الجنس البشري بأسره ولا أمة بأسرها.

لهذا؛ نرىٰ أنَّ في الإمكان الجمع بين مذهب السعادة ومذهب الفرد، وأنَّه لا يُمكن التوفيق بين مذهب السعادة وفكرة الخير العام للجماعة، وحيث أنَّ فكرة الخير العام للجماعة لا جدال في قيمتها الخلقية، فالواجب علينا أن نعتبر مذهب السعادة مذهبًا أخلاقيًّا ناقصًا.

علىٰ أنَّ إدخال السعادة إلىٰ نفوس أفراد الناس ليس الغاية الوحيدة -ولا الغاية التي نسعىٰ إليها عادة- من الأعمال التي نقوم بها نحوهم، فالمعلم الذي يجعل غايته أن يكوِّن تلميذًا كفؤًا يستطيع الاضطلاع بعمله، والمُصْلِح الذي يسعىٰ إلىٰ رفع مستوىٰ

---

(١) أي: شعور باللذة أو الألم.

طبقه من طبقات الفقراء العاطلين، والصديق الذي ينير جوانب قلب صديقه المذنب بحمله علىٰ الاعتراف بذنبه، كل أولئك ليست غايتهم إدخال السعادة إلىٰ نفوسهم أو نفوس غيرهم، نعم قد نشعر بشيء من السعادة والغبطة عندما تتحقق غاية خلقية لنا، غير أن هذه السعادة ليست في غالب الأحيان سوىٰ نتيجة عرضية -نرحب بها طبعًا- ولكنها ليست الغاية الوحيدة التي نسعىٰ إليها..

ويلاحظ أنَّ الاعتراض الذي أوردناه علىٰ مذهب السعادة يرد علىٰ هذا المذهب بقسميه الأناني والإيثاري.

(٥) أما القائلون بالغايات الموضوعية فيرون أن الشعور باللذة والألم وما إليها من الوجدانات الأخرىٰ، شعور غامض مشكوك في أمره، فهو من أجل ذلك لا يصلح أن يكون غاية لأفعالنا الخلقية، وقد وضعوا للأخلاق مستويات وغايات خارجية (أي: موضوعية) مستقلة عن وجداني اللذة والألم، ولهم في ذلك مذاهب كثيرة بحسب نوع المستوىٰ الذي قالوا به.

(أ) فمنهم أصحاب مذهب الكمال الذين يرون أن الكمال أو إصلاح النفس يجب أن يكون الغاية التي ننشدها من أفعالنا، وليبنتز هو الذي أدخل هذه الفكرة إلىٰ الأخلاق[١] عن نظريته الميتافيزيقية في الجواهر الروحية التي يطلق عليها اسم (Monads)، وخلاصة هذه النظرية أن العالم مؤلف من عدد لا نهاية من الجواهر الروحية المتفاوتة الدرجات[٢]، وأعلاها وأكملها هو الجوهر الإلهي الأزلي؛ لأن فيه وحده تتمثل صورة الوجود بأسره تمثيلًا واضحًا (أي: أنه يدرك الوجود بأسره في نفسه إدراكًا واضحًا)، وكلما كانت هذه الجواهر الروحية أقل وضوحًا في إدراكها، كانت

---

(١) والواقع أن ليبنتز لم يكن أول من أدخل فكرة الكمال في الأخلاق، فقد دخلت هذه الفكرة في الفلسفة الخلقية منذ عهد أرسطو الذي اعتبر قيام الكائن الحي بجميع وظائفه علىٰ الوجه الأكمل الغاية القصوىٰ الكاملة التي يحققها من وجوده، كما اعتبر كمال النفس الإنسانية في قيامها بأعلىٰ وظائفها علىٰ الوجه الأكمل وهو التفكير، وفي فلسفة الكلبيين والرواقيين، بل وفي فلسفة كَنْت أثر غير قليل من النظرية الأرسطية، أما الذي أدخله ليبنتز علىٰ فلسفة الأخلاق فهو فكرة خاصة عن الكمال أو مذهب خاص من مذهب الكمال، وهو إيصال الحياة الخلقية الفردية إلىٰ درجة الكمال عن طريق التصور أو الإدراك الواضح بالتدريج. (المُعرِّب).

(٢) راجع الفصل السابع عشر: (الفقرة الثانية).

أقل كمالًا، ولذلك؛ يرىٰ «ليبنتز» أن طريق تكميل النفس (التي هي أحد هذه الجواهر) هو النمو المطرد في الإدراك الواضح، وقد أخذ بهذه النظرية (كرستيان وولف) فنظمها وأذاعها، حتىٰ إنَّك لتجد بعض آثارها لا يزال عالقًا بفلسفة كَنْت في قوله: «إن واجب الفرد نحو نفسه إصلاحها وإيصالها إلىٰ درجة الكمال»، بل لقد ظلت موجودة حتىٰ بعد كَنْت وإن حلت في فلسفة الأخلاق منزلة ثانوية، وممَّن رجع إليها في السنوات الأخيرة لِبْس (Lipps) من غير أن يأخذ بالفكرة الميتافيزيقية التي جعلها ليبنتز أساس نظريته -أعني فكرة الجواهر الروحية التي أشرنا إليها- وإذا نحن جردنا نظرية الكمال من كل ما يتصل بها من الأفكار الفلسفية الأخرىٰ، كان معناها تحقيق معنىٰ الذات عن طريق تنمية جميع القوىٰ الإنسانية من غير أن يحول دون نموها حائل أو يقف في سبيلها عائق.

(٦) (ب) المذهب الثاني من مذاهب «الغاية الموضوعية» هو «مذهب التطور»، وهو شديد الصلة بمذهب الكمال السابق، ويرىٰ أصحاب هذا المذهب أن التطور أو الترقي الدائم هو الغاية من الأفعال الخلقية، ومنهم هيجل، وإن كان قد أدخل الغموض إلىٰ نظريته بالأساليب المنطقية التي عبر بها عن معنىٰ الترقي والنمو، وجرد الفكرة الخلقية من القيمة الذاتية العُليا التي نضعها لها بأن جعلها مرحلة -وليست مع ذلك أعلىٰ مرحلة- من مراحل التفكير المنطقي الجدلي (Dialectic Process)، أما كَنْت؛ فقد وضع سلسلة من الغايات في درجات بعضها فوق بعض، تنتهي كلها إلىٰ غاية مثالية قصوىٰ لا يُمكن الوصول إليها في الواقع، فهو يسلم أولًا بأن سعادة الفرد وكماله غايتان له، ولكنهما غايتان قريبتان يرمي إليهما من سلوكه، أو مرحلتا انتقال من مراحل حياته الخلقية، ويليهما الغايات الاجتماعية التي تتحقق بتحقق خير الجماعة وتقدمها العام، وأعلىٰ من هذا وتلك الغايات الإنسانية التي يظهر أثرها خاصة في ضروب الخير العام الناشئ عن النشاط العقلي الإنساني، ووجهة هذه الغايات العمل الدائم علىٰ رقي الجنس البشري نفسه، ولكننا يجب -علىٰ ما يعتقد ڤنت- أن نرجع دائمًا إلىٰ الدين لنسترشد به في الغايات العملية التي يجب أن نسعىٰ إليها في كل عصر من عصور التاريخ الإنساني، فالتطور أو التقدم الإنساني العام وحده هو الغاية الخلقية الصحيحة، وليس لعلم الأخلاق وظيفة إلا توجيهه الوجهة

التي تحقق بها الغرض المنشود منه.

(٧) ولكن فكرتَي الكمال والتطور ليس فيهما من الواضح والدقة ما يجعلهما صالحين؛ ليكونا أساسًا لنظرية أخلاقية؛ فإن من العبث أن نتحدث عن الكمال أو التقدم أو النمو من غير أن يكون لهذه الألفاظ معانٍ محدودة في أذهاننا، بل يجب أن يكون لها مستويات تعرف بها في الحالات التي توجد فيها بالفعل، ويُتَحَقَّق من وجودها في الحالات التي يقال فيها إنها موجودة، ونحن لا نستحسن من الناحية الخلقية أي نوع وكل نوع من أنواع التطور أو التقدم، بل نستحسن التقدم الذي تُقصد منه غاية خاصة، أو الذي يحقق أغراضًا معينة، فإن قيل إن المقصود بالتقدم أو الكمال التقدم الخلقي أو الكمال الخلقي، كان جوابنا أن التعريف دائري[١]؛ لأنه يحتوىٰ نفس اللفظ المراد تعريفه، وإن قيل إن تقدم العلم أو ازدياد الحكمة غاية خلقية، كان لنا علىٰ ذلك الاعتراضات الآتية:

أولًا: أن الناس ليسوا سواء في مواهبهم، ولهذا؛ لا تصلح الموهبة أن تتخذ شرطًا لتحقيق غاية خلقية.

ثانيًا: أن الانسجام بين جميع القوىٰ النفسية وهو الانسجام الذي يظهر عنه «الخلق الحسن»، لا يُمكن عقد صلة بينه وبين شذوذ الموهبة (التي هي شرط تقدم العلم أو الحكمة)، ولا بينه وبين ما يلزم الموهبة من قَصْر صاحبها نَفْسَه علىٰ ناحية خاصة من نواحي الحياة يتطلبها عمله الذي تفرضه عليه[٢].

ثالثًا: أننا لا نعتبر أي نقص في موهبة من مواهبنا نقصًا خلقيًا.

وأخيرًا: لو قيل إننا لا نستطيع معرفة الاتجاه الذي يسير فيه التقدم إلا بملاحظة

---

(١) التعريف الدائري أو التعريف بالدور هو ما استعمل فيه لفظ المعرف أو أي لفظ آخر يتوقف فهم معناه علىٰ فهم معنىٰ المعرف، وهو دائري لأنه يعود بنا إلىٰ نفس الشيء الذي نريد تعريفه، وتعريف التقدم أو الكمال بأنه التقدم الخلقي أو الجمال الخلقي تعريف دائري؛ لاحتوائه علىٰ لفظ تقدم، أو كمال المراد تعريفها. (المُعرِّب).

(٢) يريد أن يقول: إن في الموهبة نوعًا من الشذوذ؛ لأنها تتطلب من صاحبها اتجاهًا خاصًا، وهذا يحول دون حصول الاتزان أو الانسجام بين قوىٰ النفس وهو ما يُعبر عنه بالخلق الحسن، فكأن هناك تعارضًا بين الحياة الخلقية الكاملة، وبين العبقرية التي هي أصل التقدم العلمي أو الحكمي. (المُعرِّب).

الأغراض والغايات التي يقصد إليها الناس من أفعالهم، سواء أكانت هذه الأغراض والغايات لمصلحة الفرد أم لمصلحة الجماعة أم الإنسان من حيث هو إنسان، كان جوابنا: إن هذه الأفعال تبعث عليها تلك الأغراض التي يتوخاها أصحابها منها، لا الرغبة في ذلك الشيء المثالي غير المحدود الذي يسمونه «التقدم الدائم»؛ فإن السائل الذي يسلك عن الغاية من الأفعال الخلقية، إنما يطلب إليك ذكر غاية يمكن للفرد أن يسعىٰ إليها ويحققها في أفعاله الجزئية لا شيئًا مثاليًا لا يُمكن تحققه.

(٨) المذهب الثالث من مذاهب «الغاية الموضوعية»، هو المذهب الطبيعي الذي يرىٰ أن الغاية من الأفعال الخلقية هي أن يعيش الإنسان بمقتضىٰ الطبيعية، والفلاسفة الطبيعيون أبعد من أن يعتبروا الأخلاق مجموعة من الأوامر والنواهي تتعارض مع حياة الرجل الطبيعي، بل هم علىٰ العكس من ذلك يرون أن الإنسان يجب أن يطلق العنان لجميع ميوله وعاداته وشهواته الطبيعية، ومن هنا يظهر أن المذهب الطبيعي لا يضع فكرة محدودة عن الغاية التي يدعو إليها؛ لأن هذه الغاية تختلف اختلافًا بيِّنًا باختلاف الناس أنفسهم، فإذا شعر فرد بحاجة إلىٰ لذة من اللذات الحسية؛ وجب عليه أن يتخذ الوسيلة لتحصيلها، وإن هو فضل مزاولة عمل من الأعمال أو التمتع بلذة أعلىٰ؛ وجب عليه أن يعمل علىٰ تحقيقها، علىٰ أن فكرة العيش بمقتضىٰ الطبيعة نفسها قد مرت بأدوار تاريخية مختلفة؛ فقد أدخلها الكلبيون أولًا إلىٰ الأخلاق، وبنىٰ الرواقيون عليها نظرية أخلاقية مشهورة، وإن فهموا الطبيعي فهمًا آخر جديدًا؛ إذ جعلوه مرادفًا للعقلي، ولما يقتضيه الواجب[1]، وكذلك جعل روسو المثال الأعلىٰ للحياة أن يعيش الإنسان عيشة طبيعية ويهجر تلك الحياة السطحية المصطنعة، كالتي كانت سائدة في عصره، وفي وقتنا الحاضر وضع نيتشة[2] صورة للإنسان الكامل أو الإنسان الأعلىٰ (السوبرمان) جعل له من القوة الفائقة ما يُمكنه من تحقيق كل رغباته واستغلال جميع قواه بقطع النظر عما يكون هنالك من العواقب.

غير أن المذهب الطبيعي لو أُخِذَ علىٰ ظاهره؛ لكان ضربة قاضية علىٰ الأخلاق في صميمها؛ لأن الأخلاق لا وجود لها إلا حيث يُوجد تعارض صريح بين السلوك

---

(١) راجع الفصل التاسع: (الفقرة الثالثة).

(٢) في كتابه: *(Zur Geneologie der Moral 1887)*.

الطبيعي الواقعي والسلوك المطلوب أو المأمور به[1]، بعبارة أخرىٰ لا يُمكن الأخذ بالمذهب الطبيعي إلا إذا ظل المثال الطبيعي الأعلىٰ بعيدًا عن التحقُّق، ومن السهل علينا أن نرىٰ أن مذاهب الطبيعيين قد ظهرت دائمًا، حيث وجدت الرغبة في تيسير الحياة والرجوع بها إلىٰ سيرتها الأولىٰ، وجعل السلوك الإنساني ساذجًا بسيطًا وقويًّا في آن واحد، فأهميتها الحقيقية إنما هي في محاربتها لأساليب الحياة الضيقة القاهرة لحرية الإنسان.

(٩) وقد ظهر مذهب رابع من مذاهب الغاية الموضوعية، وذاع ذيوعًا كبيرًا في الفلسفة الإنجليزية، وهو مذهب المنفعة، وأول واضع لأساس هذا المذهب فرنسيس بيكون، الذي جعل الخير العام غاية أفعال الناس كلها، ومنذ زمن بيكون سار مذهب المنفعة بخطوات متئدة لا يختلف إلا في نزعته التي كانت فردية أحيانًا، وجمعية أحيانًا أخرىٰ، وكان من أكبر المدافعين عنه هبز وكمبرلاند ولوك، ثم انتصر له في العصر الأخير جِرِمِي بنثام، ودافع عنه في شيء من التفصيل دفاعًا حارًّا جون استيوارت ميل (في كتابه مذهب المنفعة، سنة: ١٨٦٣م)، وكان من أنصاره أيضًا في فرنسا أوغسط كونت، وفي ألمانيا فون جيزيكي، ولكن ظهرت أخيرًا حركة مناوئة له، وبخاصة في ألمانيا، يحمل لواءها فون هارتمان وفُنت وبولصن.

والفكرة الأساسية في مذهب المنفعة هي أن المنفعة أو السعادة يجب أن تكون الغاية من كل سلوك خلقي، غير أن المنفعة لما كانت أمرًا نسبيًّا، ولما كان لا يعرف بالضبط لِمَ كان النافع نافعًا؛ تحول مذهب المنفعة إلىٰ مذهب في السعادة، وعرِّفت المنفعة بأنها السعادة؛ لما بين فكرة المنفعة وفكرة اللذة والبعد عن الألم من صلة وثيقة، فالنافع في عرفهم هو الذي يحقق لذة من اللذات أو يبعد ألمًا، أو بعبارة أقصر هو الذي يحقق ضربًا من ضروب السعادة، ولذا؛ سهل عليهم أن يُحولوا عبارتهم المشهورة: «اعمل؛ لتحقيق أعظم خير لأكبر عدد ممكن» إلىٰ قولهم: «اعمل؛ لتحقيق أعظم سعادة لأكبر عدد ممكن»، وبهذه الطريقة وحدها تمكنوا من التحرر من تلك الاصطلاحات الأخلاقية الغامضة التي كان يستلزمها الأخذ بمبدإ النفعية البسيطة؛ فإنَّا لا نشك في أن كثيرًا من الأمور نافعة مع أنها لا تجلب للناس شيئًا من السعادة، مثال

---

(١) أبان ذلك في الفصل التاسع: (الفقرة الأولىٰ).

ذلك المخترعات الميكانيكية العديدة، وبعض طرق المواصلات الحديثة، وبعض أنواع التقسيم في العمل وغير ذلك.

(١٠) يجب أن يرجع القارئ -في النقط التي يتفق فيها مذهب المنفعة ومذهب السعادة في صورته الخاصة به- إلىٰ الاعتراضات التي أوردناها علىٰ هذا الأخير في الفقرة الرابعة من هذا الفصل، علىٰ أنّنا إذا حكمنا ضمائرنا في هذه المسألة؛ قضت بأن طلب السعادة ليس واجبًا خلقيًا بأي معنىٰ من المعاني، نعم نشعر عادة بالعطف علىٰ من لحقهم شيء من الأذىٰ من غير ما ذنب ولا استحقاق، ولكننا نُسيء بالفعل إلىٰ من اقترف إثمًا من الآثام -إما لضعف في خلقه، أو لغلبة روح إجرامية عليه، فاستحق بذلك الأذىٰ وجره علىٰ نفسه- إذا قضينا علىٰ شهوره بالندم علىٰ ما فعل، ظانين أنّنا بذلك ندخل السعادة إلىٰ قلبه، فليست اللذة إذن علىٰ إطلاقها هي الغاية من السلوك الخلقي، ولكنّها لذة خاصة تُطْلَب في ظروف خاصة، والأمر كذلك في المنفعة والسعادة، أي: أنه لابد من وضع حدود أو شروط يجب توافرها في اللذة والمنفعة والسعادة؛ لتكون غاية خلقية، ويُلاحظ فوق ذلك أن مذهب المنفعة ضيق؛ لأنه لا يتسع لجميع الأفعال الأخلاقية، فقد يُقال إن الجندي الذي يظل ثابتًا في موقفه في ساعة الهزيمة لا يقوم بعمل نافع لنفسه، ولا للمبدإ الذي يتولىٰ الدفاع عنه، وإن الرجل الذي يتولىٰ عملًا من أعمال الدولة، أو ربَّ الأسرة الذي يُغامر بحياته ليُنقذ طفلًا من الغرق، إنَّما يُعَرِّض في أغلب الأحيان السعادة العام للخطر أكثر من أن يزيد فيها، ولكن بالرغم من كل هذا، في مذهب المنفعة قبس من الحقيقية يزداد وضوحًا كلما بعدت الصلة بينه وبين مذهب السعادة؛ فإنَّ الخير الذي يدعو إليه يحتوي الكمال والتقدم الإنساني كما يحتوي السعادة، وإذا فُهِمَتْ فكرة النفعية علىٰ حقيقتها؛ صلحت أساسًا لنظرية أخلاقية شاملة في السلوك الخلقي، غير أنَّ مثل هذه النظرية يجب ألا تقتصر علىٰ ذكر المعاني الأخلاقية المجردة، بل يجب أن تعرِّف، بقدر المستطاع، المعاني المختلفة للسعادة فردية كانت أو اجتماعية.

(١١) ويُمكن أن نذكر مذهبًا خامسًا من مذاهب «الغاية الموضوعية» هو مذهب الواجب الذي يعتبر الخير في ذاته غاية السلوك الخلقي، أو بعبارة أخرىٰ أن الواجب يجب أن يعمل لذات الواجب، أي: أن الباعث علىٰ عمل الواجب يجب ألا يكون

شيئًا آخر يحققه فعل الواجب، بل الميل إلىٰ عمل الواجب ذاته، ومن الواضح أنَّ مثل هذه النظرية التي دافع عنها كثير من فلاسفة الأخلاق دفاعًا حارًّا -ومنهم كَنْت وفخته- تتفق وجميع النظريات الأخلاقية علىٰ اختلاف أنواعها؛ لأنها لا تذكر علىٰ وجه التحديد ما هو الخير ولا ما هو الواجب، فإذا نجحت في برهنتها علىٰ أن الفعل الأخلاقي وحده هو الذي تتحد فيه الغاية والباعث، كان لها قيمة في وصف الأفعال وتحديدها وإلَّا فلا صحة لها في ذاتها، وإليك الآن خلاصة ما ذكرناه عن المذاهب الأخلاقية المختلفة:

أولًا: لا يتعارض من هذه المذاهب مع الشعور الخلقي (الضمير) إلا مذهب واحد هو مذهب الأنانية، أما مذهب الإيثار، ومذهب الجماعة فجديران بالبحث والنظر.

ثانيًا: أن الغاية الخلقية، سواء أُروعِيَ فيها الأفراد أو الجماعة؛ يُمكن تعريفها تعريفات مختلفة، فاللذة الحسية والسعادة والمنفعة والكمال، كل هذه يُمكن اعتبارها غايات خلقية للسلوك، ولكن ربما كانت السعادة العامة أفضل غاية تحتوي هذه الغايات كلها، وتضمها في فكرة واحدة، لكن علىٰ شرط ألا تتناقض أنواع هذه السعادة، فإذا اعتبرت السعادة العامة الغاية القصوىٰ من الحياة الخلقية، أصبح القانون الأعلىٰ للسلوك الخلقي، والقاعدة التي تسير عليها، أن يعمل كل منا علىٰ زيادة أفعال الخير والإكثار من البواعث عليها.

ثالثًا: نلاحظ مرة أخرىٰ نسبية الأحكام الخلقية[1]، وندعو إلىٰ ضرورة درسها درسًا تحليليًّا استقرائيًّا[2]، فقد ظهر من مختلف مذاهب الأخلاق التي ذكرناها كيف تنظر هذه المذاهب إلىٰ جانب واحد من الحقيقة وتترك الجانب الآخر أو الجوانب الأخرىٰ، وهذا يقتضي أن تدرس الحياة الخلقية وظواهرها دراسة تمحيص وتحقيق بقدر ما تسمح به طبيعتها، ثم الوصول بعد ذلك إلىٰ النظريات.

---

(١) راجع الفصل التاسع والعشرين: (الفقرة الخامسة).

(٢) راجع الفصل التاسع: (الفقرة الحادية عشرة).

الفصل الحادي والثلاثون

المشكلة الفلسفية، والنظام الفلسفي

(١) قد تحدثنا في البابين الأولَيْن من هذا الكتاب عن ضرورة وضع تعريف جديد للمشكلة الفلسفية؛ لأنَّنا لاحظنا أن كل التعريفات العامة التي وضعت للفلسفة حتىٰ الآن تتداعىٰ كلما ناقشناها في ضوء التطور التاريخي للتفكير الفلسفي، ونحن نعلم أن أفحش أخطاء التعريفِ التعريفُ غير الجامع؛ الذي لا يدخل تحته كل أفراد المعرَّف، والتعريفُ غير المانع؛ أي: الذي لا يحول دون دخول أفراد غير المعرَّف فيه، والتعريفات العديدة التي وضعت للفلسفة حتىٰ الآن بها هذان العيبان، فإذا عرفناها بأنها علم الإدراك الباطن، تعذر علينا أن نجد لفلسفة ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة والمنطق وفلسفة الطبيعة مكانها اللائق بها بين العلوم الفلسفية، أضف إلىٰ هذا أن علم النفس، وهو بطبيعته العلم الحقيقي الذي يبحث في الإدراك الباطن قد بدأ ينفصل عن الفلسفة ويتخذ لنفسه مكانًا بين العلوم الخاصة، ومن هذا يتبين أن مثل هذا التعريف لا يظهر الصفات الأساسية التي يمتاز بها التفكير الفلسفي، وإذا عرفنا الفلسفة من جهة أخرىٰ بأنها مجموع العلوم، أو قلنا إن مهمتها تنظيم العلوم، عجزنا عن فهم تطورها التاريخي وأغفلنا أهميتها الخاصة بها وتوسعنا في مفهومها، بمثل هذه الطريقة نستطيع أن نتصفح جميع التعريفات التي وضعت للفلسفة وأن نجد هذه العيوب فيها، بل إن هذه العيوب نفسها موجودة في التعريف الذي ارتضيناه سابقًا وقبلناه علىٰ علاته؛ أعني: تعريف الفلسفة بأنها البحث في المبادئ العامة[1].

علىٰ أنه ليس من العسير أن ندرك أن تعريفًا منطقيًا بالمعنىٰ الصحيح -أي: تعريفًا جامعًا مانعًا لموضوع الفلسفة- ليس في الإمكان، ولا من العسير أن ندرك تعذر إمكانه.

---

(١) الفصل الثاني: (الفقرة الثانية).

(٢) والسبب في هذا أن الجنس القريب الذي يُؤخذ عادة في تعريف الفلسفة هو العلم؛ لأنها تُعَرَّف بأنها علم له من الصفات كيت وكيت، فيتعين أولًا أن نميز بين العلم الفلسفي وغيره من العلوم الأخرىٰ التي تدخل معه تحت جنس واحد، ولا يكون ذلك إلا بفصل نوعي[١]، ولكن ليس للفلسفة فصل نوعي يؤدي بالضبط الغرضَ المراد منه، وعلىٰ فرض وجوده؛ **فإنَّه لا يتفق تمامًا مع ما عليه الأمر في الواقع للأسباب الآتية:**

أولًا: أنَّ الموضوعات التي تُعْنَىٰ الفلسفة بدراستها لا تختلف بالضرورة في نوعها عن تلك التي تعنىٰ بها العلوم الجزئية، كما أن المنهج الفلسفي لا يختلف بالضرورة عن المناهج التي تتبعها هذه العلوم.

ثانيًا: أنَّه لا توجد قاعدة مقررة تحدد ما يُمكن إدخاله في مجموعة العلوم الفلسفية؛ فإن فروع الفلسفية التي شرحناها في الباب الثاني من هذا الكتاب تُمَثِّل علىٰ وجه التقريب مجموعة العلوم التي يطلق عليها اسم الفلسفة في وقتنا الحاضر، ولكن هذه المجموعة ليست بأي معنىٰ من المعاني تامة من الناحية التاريخية.

ثالثًا: إن في الإمكان أن نميز (وكثيرًا ما نميز بالفعل) بين الجزء الفلسفي في أية مسألة من مسائل العلم، والجزء الذي هو موضوع البحث العلمي الخاص.

لهذا يستحيل التمييز بين الفلسفة من حيث هي علم والعلوم الأخرىٰ التي تشترك معها في ذلك الوصف، ومن العبث أن نحاول وضع تعريف للفلسفة في جملتها، ونعتبرها وحدة مستقلة منفصلة تمامًا عن العلوم الأخرىٰ، بل الواجب أن نعرف الفلسفة تعريفًا آخر شاملًا لجميع الصفات الأساسية التي اعتبرت في الماضي وتعتبر الآن، بل ويحتمل أن تعتبر في المستقبل، من خصائص التفكير الفلسفي.

(٣) وقد رأينا أن الفلاسفة في جميع العصور قد عالجوا المسائل الثلاث الآتية:

الأولىٰ: وضع نظرية عامة خالية من التناقض في طبيعة الكون أو طبيعة الوجود،

---

(١) الفصل النوعي -أو الفصل المنوع علىٰ حد قول ابن سينا- (differentia Specifica) هو الصفة الذاتية الخاصة التي يتميز بها نوع من غيره من الأنواع الأخرىٰ الداخلة معه تحت جنس واحد، كالناطق بالنسبة للإنسان؛ إذ تميزه عن أنواع الحيوان الأخرىٰ. (المُعرِّب).

وهذا يتطلب أمرين، **الأول**: الاعتماد علىٰ جميع النتائج التي وصل إليها العلم في الوقت الذي توضع فيه النظرية الفلسفية، **والثاني**: مراعاة الأثر العملي لهذه النتائج العملية في حياة الإنسان، وطبيعي أن الفلسفة تهتم بهذه الناحية العملية من العلم أكثر من غيرها[(١)].

والفلسفة هي مرحلة التجريد (التي تلي مرحلة البحث العلمي)، يحاول العقل فيها أن يُؤلف بين النتائج العلمية المختلفة بقصد الوصول إلىٰ نظرية عامة في طبيعة الكون، فلا يسأل فيها عن صحة القضايا العلمية أو صحة مفاهيم العلوم من الناحية الواقعية أو الناحية النظرية، أمَّا الذي يُسْألُ فيه عن صحة هذه القضايا والمفاهيم فهي العلوم الجزئية، ولذلك؛ يكف العقل عن السؤال عن صحة الأحكام العلمية منذ اللحظة التي يدخل فيها دور التجريد وهو مرحلة التفلسف البحت، هذا قصارىٰ ما يُؤدي إليه النظر العقلي الصرف، فهو مجرد نظرة عامة في الحلول المختلفة التي تعرض للعقل في تفكيره في المشكلة الكونية علىٰ قدر ما تسمح به طاقة العلم الإنساني المحدود، واختيار واحدة منها؛ لتكون نواة لنظرية ميتافيزيقية، أمَّا أنه ظهر في كل عصر من عصور التاريخ بعض هذه النظريات الميتافيزيقية، وبذل الناس فيها كل ما أوتوا من عبقرية في التفكير، فلا يرجع إلىٰ رغبة الإنسان الدائمة في معرفة الأشياء واستطلاع أسرارها بقدر ما يرجع إلىٰ تعطشه الشديد للحصول علىٰ أساس معقول يشكل بمقتضاه حياته وأفعاله واختياره، أعني: رغبته في الحصول علىٰ فكرة عامة عن ماهية نفسه وماهية العالم وحقيقتهما، بحيث يمكنه تطبيق هذه الفكرة في حياته العادية، وهذا هو السر في أن أصحاب المذهب المادي يطالبون غيرهم بالأخذ بمذهبهم علىٰ أساس أنه يحقق جميع المطالب العملية للإنسان، وهذه المشكلة الأولىٰ -مشكلة الوصول إلىٰ

---

(١) لا يقصد المؤلف بالأثر العملي للعلوم هنا تطبيق القوانين العلمية في مرفق الحياة العملية، كتطبيقها في الصناعة أو الزراعة أو الملاحة أو الطب ونحوها، بل يقصد ما يترتب علىٰ النتائج العلمية التي يصل إليها الباحثون في نواحي العالم المختلفة من أثر في تشكيل وجهة نظر الإنسان في نفسه، أو نظره في العالم أو في الله، وفي تشكيل أساليب سلوكه في الحياة بحسب ما تتطلبه نظريته الخاصة في طبيعة الوجود، هذه هي ناحية العلم العملية التي يعنىٰ بها الفيلسوف، والتي من أجلها وجب عليه أن يسترشد بالعلوم الجزئية في وضع نظريته الفلسفية. (المُعرِّب).

نظرية عامة في طبيعة الوجود- هي مشكلة فرع الفلسفة الخاص الذي يطلق عليه اسم ما بعد الطبيعة.

(٤) ولكن للفلسفة مشكلة أخرىٰ تنحصر في بحث المبادئ العامة التي تفترضها العلوم الجزئية من غير أن تبرهن عليها وهذه المشكلة شقان، الأول: النظر في بعض المفاهيم العلمية العامة كمفهوم الزمان والمكان والعلة ونحوها، والثاني: النظر في مناهج العلوم وصُور التفكير العلمي، والفلسفة من هذه الناحية بحث نظري صرف بعيد عن الأغراض العملية، من أجل هذا صارت أساس العلوم جميعًا أو العلم الرئيسي فيها، ولكن هذه المشكلة تتطلب من الفلسفة -إلىٰ جانب النظر في المفاهيم العلمية السابقة الذكر- بحثًا تحليليًا مستقلًا في بعض المسائل التي لا تعالج في غيرها من العلوم، ومهمة الفيلسوف في هذا الدور مهمة الناقد الممحص لنتائج العلوم الجزئية ومناهجها؛ فإنَّنا نعلم أنَّ هذه العلوم كثيرًا ما تتخطىٰ الحدود الفاصلة بين ما هو حقيقي واقعي وما هو نظري افتراضي، أو تقضي في مسائل خارجة تمامًا عن نطاقها، وفي مثل هذه الحالات يرفع الفيلسوف صوته محذرًا أو مصححًا، وبهذه الطريقة يصبح هذا الفرع من الفلسفة -أي: البحث في المبادئ العلمية العامة- مقياسًا تقاس به نظريات العلم القائمة علىٰ هذه المبادئ، أما الاسم الذي يطلقونه عليه فهو «نظرية العلم» (Wissenschaftslehre)، وبمقارنته بالفرع الأول من فروع الفلسفة، وهو ما بعد الطبيعة، يتبين بالفرق الجوهري بينهما من حيث موضوع كل منهما ومنهجه، كما يتبين استقلال كل منهما عن الآخر.

(٥) وثالث مشكلة أو مهمة للفلسفة هي تمهيد الطريق لظهور العلوم الجزئية عنها، وهي مهمة تختلف باختلاف العلوم ذاتها، فإذا نظرنا إلىٰ العلوم التي تسمىٰ فلسفية في ضوء هذه المهمة الثالثة، أدركنا ما حدث من التغير فيها من حيث عددها وموضوع البحث في كل منها، وأدركنا كذلك التطور الدائم في أغراض الفلسفة ونظرياتها علىٰ ما هو ظاهر من تاريخها، وليس من شك في أن لكل من «ما بعد الطبيعة»، و«نظرية العلم» أثره الكبير في إنجاز هذه المهمة؛ فإن ما بعد الطبيعة يرشدنا إلىٰ مدىٰ النقص في علمنا، وإلىٰ الثغرات التي لا تزال مفتوحة فيه، مع أن في الإمكان سدها، بينما تطالب نظرية العلم بما لها من قوة النقد، بأن توضع الفروض العلمية علىٰ أسس متينة

قوية، كما تعين الاتجاه الذي يجب أن يسير فيه البحث العلمي؛ ليُصيب أكبر حظ من النجاح في إنجاز مهمته، ولكن هذه الغاية التي يضطلع هذا الجزء من الفلسفة بالعمل علىٰ تحقيقها، تحتاج إلىٰ أمر آخر ليس في طاقة نظرية العلم، ولا في طاقة ما بعد الطبيعة، وهو أمر يرجع إلىٰ طبيعة البحث العلمي ذاته، بحيث إن القارئ قد يشك في أن له أية صلة بالفلسفة علىٰ الإطلاق، وفي الحقيقة ليس في طبيعة العلم من حيث هو ما يُمكننا من وضع مستوىٰ نشعر بضرورة الأخذ به، ونحكم بمقتضاه أن العلم الذي مهدت له الفلسفة طريق استقلاله عنها قد أصبح فرعًا مستقلًا من فروع المعرفة الإنسانية، بل أمر ذلك موكول إلىٰ عوامل خارجية عن طبيعة العلم ذاته؛ فإن تطبيق قوانين أي علم من العلوم علىٰ المسائل المادية، ومدىٰ هذا التطبيق، إذا وصلا إلىٰ درجة خاصة أصبح من المتعذر اعتبار ذلك العلم فرعًا من الفلسفة.

علىٰ أنَّه لم يكن من قبيل المصادفة البحتة أو العرض الصرف أن الفلسفة قد قامت بمهمتها في التمهيد لاستقلال العلوم الجزئية عنها بهذا النجاح العظيم؛ لأن رجل العلم الذي يعنىٰ ببحث المسائل العلمية الجزئية وحدها، أو يدرس بعض نواحي موضوعه، ليست عنده فكرة عامة عما يمكن أن يكون عليه العلم في جملته.

وليس في استطاعتنا أن نضع اسمًا خاصًا لهذا الفرع من الفلسفة الذي نتحدث عنه، ولكن أوفق ما ينطبق عليه من الأسماء هو العلوم الجزئية التي يرجع الفضل في نشأتها واستقلالها إلىٰ الفلسفة.

(٦) ليس من الضروري أن تعالج تلك المشاكل الفلسفية الثلاث كلا منها علىٰ حدة، بل علىٰ العكس نرىٰ أن المشكلتين الأوليين -بل المشاكل الثلاث- تعالج جميعها في وقت واحد في عدد كبير من العلوم الفلسفية، وهب مثلًا أننا أردنا أن نضع فلسفة في الطبيعيات؛ فإننا نمضي فيها علىٰ النحو الآتي:

نرجع أولًا إلىٰ نظرية العلم، فنستأنس بآرائها النقدية في الميدان الخاص الذي هو ميدان العلوم الطبيعية، أي: أننا ندرس دراسة نقدية جميع المبادئ الأساسية التي تفترضها هذه العلوم وتبني قوانينها عليها. ثانيًا: نجمع في هذه الفلسفة الطبيعية جميع العناصر التي تستعين بها فلسفة ما بعد الطبيعة في وضع نظرية كونية عامة تكون قائمة علىٰ أسس علمية بقدر المستطاع. ثالثًا: نستطيع بعد ذلك أن نثير بعض المسائل

الطبيعية الجديدة، أو نضع فروضًا جديدة علىٰ أساس الحقائق العلمية المعروفة، وهذا الجزء الثالث من المهمة الفلسفية.

وبمثل هذه الطريقة نستطيع أن نضع فلسفة في النفس، بل وفلسفة في الأخلاق لو أتيحت لنا الفرصة لإنشاء هذه الفلسفة علىٰ أساس علم خاص في الأخلاق.

وممًّا تقدم يتبين أننا كنا علىٰ حق عندما أضربنا عن وضع تعريف للفلسفة قائم علىٰ فكرة أنها وحدة مستقلة بنفسها، وقصرنا همنا علىٰ ذكر المسائل أو المشاكل التي تعرض الفلسفة لحلها، بل إن هذه دون غيرها هي الطريقة التي نستطيع أن نفسر بها كيف اجتمعت طائفة مختلفة من الغايات والأغراض في موضوع واحد، وتحققت فيه بالفعل وأصبحت تؤلف علمًا واحدًا متميزًا عن غيره من العلوم، بل إننا بطريقتنا هذه أَقْدَرُ علىٰ أن نحكم بالقدر الذي يُمكن أن تدخل به مسائل الفلسفة ونظرياتها في البحوث العلمية؛ فإن الفلسفة يجب ألا تظل بعيدة عن العلم منفردة بنفسها، أو أن تحتمي بتلك الوظيفة الكاذبة الجوفاء -وظيفة تنظيم العلوم- بل الواجب عليها أن تصل نفسها بالعلوم بصلات وثيقة دائمة، تؤثر فيها وتتأثر بها، تأخذ من العلوم ما تعطيه العلوم إياها، وتعطي العلوم عن سعة كل ما تحتاج العلوم إليه.

الفصل الثاني والثلاثون

النظام الفلسفي

(١) يشترط في كل علم من العلوم شرطان: أن يكون في الإمكان ترتيب مبادئه ونظرياته ترتيبًا منطقيًا دقيقًا، وأن تستنتج هذه النظريات بعضها من بعض بطريقة قياسية، هذا هو المثال الأعلىٰ للعلم، ولكنه وصف لا ينطبق علىٰ واحد من العلوم التي نعرفها، بل ولا تقرب هذه العلوم من هذا المثال الأعلىٰ اللهم إلا علمَا الرياضة والمنطق اللذان هما أدنىٰ إلىٰ تحقيقه من غيرهما، ويشترط في العلم فوق ذلك أن تتألف من أجزائه وحدة مستقلة يمكن تعريفها دقيقًا؛ فإن تعريف أي علم هو الضمان الوحيد علىٰ وجود اتصال محكم بين مبادئه ونظرياته، ومن هذا يتضح أن الفلسفة في جملتها -أي: الفلسفة التي شرحناها في الفصل السابق- لا يُمكن أن يتألف منها علم بهذا المعنىٰ، وذلك للأسباب الآتية:

أولًا: أن اختلاف المسائل الفلسفية (التي شرحناها هنالك) يجعل من المستحيل إدخالها جميعها تحت تعريف واحد عام.

ثانيًا: أن اختلاف الموضوعات التي تبحثها الفلسفة في قسمها الثالث يجعلها رهن الظروف والصدف إلىٰ حد ما، وهذا يتعارض مع فكرة العلم من ناحية عمومية أحكامه ومنطقيتها.

ولكن إذا ضعف أملنا في وضع علم عام للفلسفة في جملتها، فيجب علىٰ الأقل ألا نيأس من تنظيم بعض نواحي التفكير الفلسفي، لهذا؛ سنجعل مهمتنا فيما سنذكره بعد، شرح أهم النقط التي تجب مراعاتها في مثل هذا التنظيم في حدود الأقسام الثلاثة الكبرىٰ التي ذكرناها للفلسفة، ثم نورد بعد ذلك بعض الملاحظات الموجزة عن أنجع طريقة تفسر بها كل مشكلة من المشاكل الفلسفية.

(٢) تنقسم فلسفة ما بعد الطبيعة من حيث هي بحث في طبيعة الكون مستند إلىٰ العلم وإلىٰ خبرة الإنسان في حياته العملية إلىٰ قسمين: عام وخاص، فمهمة الجزء العام وضع نظرية في العالم تستند إلىٰ مبدإ أساسي أعلىٰ، ومحاولة التوفيق بين هذا المبدإ والفروض العلمية المختلفة من جهة، وبينه وبين ما تتطلبه حياة الإنسان العملية من جهة أخرىٰ، أما مهمة الجزء الخاص؛ فهي تمهيد الطريق للجزء العام باستغلال نتائج البحوث العلمية، وتشكيل نظريات العلوم، بحيث يُمكن الانتفاع بها في وضع نظريات عامة في طبيعة الوجود.

وإذا أخذنا بالتقسيم الشائع للفلسفة إلىٰ عقلية وطبيعية، أمكننا أن نقسم فلسفة ما بعد الطبيعة الخاصة إلىٰ عقلية أو نفسية وطبيعية أيضًا، وقد استعمل هذان الاسمان في الفلسفة بالرغم من أنهما محل اعتراض[1]، بذلك يصبح عمل فلسفة الطبيعة تنظيم المادة العلمية لعلوم الفلك والطبيعة والجماد (الجيولوجيا) من جهة، وعلوم الحياة من جهة أخرىٰ، وهذه المادة العلمية، منظمة علىٰ هذا النحو، هي التي ينتفع بها «ما بعد الطبيعة» في وضع النظريات الكونية العامة، أما الفلسفة النفسية فتجمع مادتها الفلسفية بالطريقة عينها من العلوم العقلية، وأهم ما تتلقاه من هذه المادة يأتي إليها من علمي النفس والأخلاق وفلسفتي الدين، والتاريخ، وأنجع طريقة يمكن لفلسفة ما بعد الطبيعة العامة أن تستخدمها هي الطريقة المعروفة بطريقة التركيب؛ لأن فلسفة ما بعد الطبيعة تعتمد علىٰ التجريد، أي: تجاوز العالـم المحسوس - عالـم التجربة، وبدون ذلك تفقد صبغتها الأساسية، ولأن مجال النظر الفلسفي أوسع، وأقوال النظار أقوىٰ وأجرأ في فلسفة ما بعد الطبيعة العامة منها في الخاصة، وإن كان الجزء الخاص تمهيدًا لا غنىٰ عنه للجزء العام، كما قلنا، من أجل ذلك خالفنا العرف الجاري وهو تقديم الفلسفة العامة (الأنطولوجيا، أو مبحث الوجود) علىٰ الفلسفة الخاصة، أعني: فلسفتي الطبيعة (الكسمولوجيا) والنفس؛ لأن هذا الترتيب يعكس الوضع المنطقي للعلاقة بين هذه الفلسفات عكسًا تامًّا.

(٣) وتبحث فلسفة العلم (Theoyp of Science) في مبادئ العلوم جميعها وتنقسم إلىٰ قسمين: قسم يبحث في المبادئ المادية والآخر في المبادئ الصورية،

---

(١) راجع الفصل الثامن: (الفقرة الحادية عشرة).

وإذا كان للفكر صورة ومادة، ويُمكن الباحث أن ينظر إليه من كل منهما، كان لكل علم من العلوم صورة ومادة أيضًا، ومن هنا انقسمت «فلسفة العلم» إلىٰ قسمين كبيرين: هما الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) والمنطق، فالإبستمولوجيا تبحث في مادة العلم أي: في أعم المبادئ أو أعم المفاهيم التي تستند إليها العلوم، بينما يبحث المنطق في قوانين الفكر العلمي (أي: الفكر المنظم)، ولكن كل واحد من هذين ينقسم بدوره إلىٰ قسمين: عام وخاص، أو نظري وتطبيقي، فهنالك أقسام أربعة:

إبستمولوجيا ومنطق عامان أو نظريان، وإبستمولوجيا ومنطق خاصان أو تطبيقيان، أما الأولان فيبحثان في صورة العلم ومادته علىٰ الإطلاق، أي: العلم من حيث هو لا أي علم بعينه، بينما يعنىٰ الأخيران بتحقيق وتحليل المبادئ الصورية والمادية لكل من العلوم الجزئية، أو لمجموعة من هذه العلوم، وبهذا يكون لكل طائفة من العلوم، كالعلوم الطبيعية أو الرياضية أو العقلية، منطق خاص و«نظرية معرفة» خاصة، أما الطريقة التي يجب أن تتبعها «فلسفة العلم»؛ لكي تحقق الغاية منها فهي الطريقة المعروفة بطريقة التحليل، وليست مهمة الفلسفة هنا أن تضيف إلىٰ النظريات العلمية أفكارًا جديدة من عندها، بل مهمتها تحليل وتنظيم المادة التي تقدمها إليها العلوم الجزئية.

ثم ليلاحظ أن الجزء الخاص من فلسفة العلم خطوة ضرورية وتمهيد منطقي لجزئها العام.

وإذا نظرنا إلىٰ العلوم الفلسفية وجدنا أن أجدرها باسم العلوم بالمعنىٰ الدقيق، هما علمَا الإبستمولوجيا والمنطق؛ لأن فيهما يتحقق الشرطان الأساسيان اللذان اشترطناهما فيما يجب أن يكون عليه العلم، أعني: أن مسائلهما مرتبة ترتيبًا منطقيًّا كاملًا، وأن قوانين كل منهما يستنتج بعضها من بعض بطريقة قياسية صحيحة، من أجل هذا استحقا أن يعتبرا العلمين الفلسفيين الأساسيين[١].

(٤) من المستحيل أن نذكر علىٰ الفَوْر جميع العلوم التي تمهد الفلسفة لظهورها، أو التي تعمل مناهج البحث الفلسفي علىٰ إظهار تطور جديد فيها، ولهذا؛ يتعذر علينا

---

(١) راجع الفصل الخامس: (الفقرتين الخامسة والسادسة)، والفصل السادس: (الفقرة الرابعة).

أن نذكر بطريقة منظمة جميع الاتجاهات التي تسير فيها الفلسفة في حل مشكلتها الثالثة، وإنما كل ما نستطيع أن نعمله هو أن نشير إلىٰ ما هو موجود بالفعل اليوم من هذه العلوم، أعني: أن نذكر أسماء العلوم التي تعتبر مدينة للفلسفة في وجودها، ويستنتج مما ذكرناه عن العلوم الفلسفية الخاصة في الباب الثاني من هذا الكتاب، أن علوم النفس والأخلاق والجمال والاجتماع وفلسفة الأديان في بعض نواحيها، يُمكن إدخالها تحت هذه الطائفة.

غير أننا يجب أن نلاحظ أنه عندما يستقل جزء من الفلسفة ويُصبح علمًا خاصًا قائمًا بنفسه لا يقطع صلته بها تمامًا، بل كل ما هنالك أنه يُصبح له ناحيتان، ناحية فلسفية وأخرىٰ علمية، وهذا من غير شكٍّ هو ما سيحصل للعلوم الخمسة التي ذكرناها، بل إنَّ التمييز بين هاتين الناحيتين قد ظهر بالفعل في صورة واضحة في علم النفس، وفي صورة أوضح في علم الاجتماع؛ فإنَّ من السهل أن نرىٰ في هذين العلمين الحاجة إلىٰ دراسة بعض نواحيهما دراسة فلسفية إلىٰ جانب الدراسة العلمية المستقلة، وإذا أردت أن تعرف كيف تسير الفلسفة في مثل هذه الأحوال؛ فارجع إلىٰ فلسفة الطبيعة؛ حيث التمييز تام بين ناحيتها الفلسفية وناحيتها العلمية.

وممَّا تقدم يتبين لك أن جميع العلوم الفلسفية: ما بعد الطبيعة، ومبحث المعرفة، والمنطق، وذلك العلم الفلسفي الذي لم يُوضع له اسم بعد -أعني: ذلك الفرع الفلسفي الذي يبحث نظريات العلوم بحثًا نقديًا ويُشير إلىٰ الاتجاهات الجديدة فيها- كل هذه العلوم متضامنة في بذل مجهوداتها؛ لتحقيق غاية واحدة محدودة[1]، ولهذا؛ عنينا -عندما كنا نبحث مسائلَ الفلسفة الطبيعية وفلسفة القانون، وفلسفة الدين في الباب الثاني من هذا الكتاب- بأن نُشير بوجه خاص إلىٰ الاختلاف العظيم بينها.

(٥) كانت حكومة العلم في أول أمرها حكومة ملكية، ثُم تحولت علىٰ مر العصور إلىٰ حكومة ديمقراطية، وكانت الفلسفة في العصر القديم الحاكمة المطلقة التي خضع لسلطانها جميع العلوم، فقد حلت لهذه العلوم مشكلاتها، ومنحتها الكثير من حكمتها، وبذلت لها عن سعة من خزائنها كل ما كانت في حاجة إليه من أفكار ومناهج، وهكذا ظهرت العلوم جماعات عن الفلسفة: تتسابق في إطاعة أوامرها،

---

(١) قارن الفصل الحادي والثلاثين: (الفقرة السادسة).

وتترسم في إعجاب خطاها، مستمدة من ثروتها الغنية كل ما يمكن أن يزيد في ثروتها الخاصة، ولكن لم تلبث العلوم أن استيقظت، كأنما أفاقت من حلم مروع، فأدركت أنها ضلت جادة الصواب باتباعها الطريق الذي رسمته الفلسفة لها، كما أدركت أن ما أخذته من خزائن الفلسفة لم يكن إلا جوهرًا زائفًا، وأن الصورة الباهرة التي صُوِّرت بها الفلسفة وحسدتها عليها العلوم الجزئية وقلدتها فيها، لم تعد في نظر هذه العلوم إلا نوعًا من الكمال الكاذب، فكان لا مناص من أن تنزل هذه الملكة عن عرشها السامي!

استقلت العلوم عن الفلسفة واعتمدت علىٰ نفسها حقبة طويلة من الزمان، حالفها فيها النجاح والتوفيق، ولكنَّه نجاح سرعان ما صحبه شيء من الغطرسة والاعتداد بالنفس، وعدم المقدرة علىٰ ضبطها، أصبحت دولة الفلسفة أثرًا بعد عين، وحلت الفوضىٰ محل الديمقراطية والملكية، وصارت العلوم الجزئية كغوغاء الناس لا ضابط يضبطهم ولا حاكم يحكمهم، ولا يراعىٰ أحد منهم لجاره حقًّا عليه، في هذا الوقت بدأت الفلسفة تفكر -وهي الملكة الطريدة المنبوذة- فهجرت الثمار الجافة التي حصلت عليها بطريقة الجدل، وتعلمت الحذر والدقة في نظرتها إلىٰ الأمور، كما تعلمت أن تطأطئ برأسها أمام سلطان الواقع، وبينما كانت العلوم الجزئية تتأهب لتستحوذ بيدها الباطشة علىٰ صولجان الملك لتتقدم به إلىٰ سلطان جديد -سلطان المادية- خرجت الفلسفة من عزلتها متدرعة بدرع جديدة: إذ ظهرت للناس في صورة الباحثة في المعرفة، وخرجت لتصد العاصفة التي قامت في وجهها، وبكلمات صريحة حكيمة أوقفت أولئك الثائرين عند حدودهم، ومنذ ذلك الحين عزَّ ملكها مرة أخرىٰ وقوىٰ لاسيما عندما أدرك القوم أن شهوتها في الحكم قد زالت، وهاهي اليوم تعيش في أمان ووئام مع رعاياها الأولين؛ إذ بالعلم، ومع العلم، ومن أجل العلم، تعمل اليوم في كل ضرب من ضروب نشاطها، سواء في ذلك بحثها في الوجود أو في المعرفة أو بحثها النقدي، وقد أصبح العلم بدوره علىٰ استعداد لقبول ما تقدم له الفلسفة من عون: يتآزر معها علىٰ خدمة القضية المشتركة التي هي قضية العلم بحقيقة الأشياء، ويدأب علىٰ جمع المعلومات من أجلها.

وخلاصة القول في هذا (المدخل): أنَّ الفلسفة لم تفقد شيئًا من قيمتها الحقيقية وخطرها بسبب اتصالها بالعلم علىٰ قدم المساواة، بل إنها جاهدت، وكافحت في جميع أدوارها، ناصبة علىٰ الدوام أمام عينها ذلك المثال الأعلىٰ الذي وضعته لنفسها في عصور مجدها القديم.

